ALOIS DEMPF

LA FILOSOFIA CRISTIANA DEL ESTADO EN ESPAÑA

Estudio preliminar de
JOSE MARIA RODRIGUEZ PANIAGUA


BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTVAL

LA FILOSOFIA CRISTIANA DEL ESTADO EN ESPAÑA



BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* (Segunda edición.) Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.
2. THEODOR HAECKER: *La Joroba de Kierkegaard.* (Segunda edición.) Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y nota biográfica sobre Haecker de RICHARD SEEWALD.
3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* (Segunda edición.)
4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Tercera edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.
5. FEDERICO SUÁREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).* (Segunda edición.)
6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Segunda edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.
7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1950.
8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición aumentada.)
9. JUAN JOSÉ LÓPEZ-IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Sexta edición.)
10. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Tercera edición.)
11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.* Estudio final de ENRIQUE FUENTES QUINTANA.
12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.* (Segunda edición.)

13. Carl Schmitt: *Interpretación europea de Donoso Cortés.* Prólogo de Angel López-Amo.

14. Duque de Maura: *La crisis de Europa.*

15. Rafael Calvo Serer: *Teoría de la Restauración.* (Segunda edición.)

16. José Vila Selma: *Benavente, fin de siglo.*

17. Aurèle Kolnai: *Errores del anticomunismo.* (Segunda edición.)

18. Angel López-Amo: *El poder político y la libertad. La Monarquía de la reforma social.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1952.

19. Amintore Fanfani: *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo.* (Segunda edición.)

20. Rafael Calvo Serer: *La configuración del futuro.*

21. Christopher Dawson: *Hacia la comprensión de Europa.*

22. Rafael Gambra: *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional.*

23. José Corts Grau: *Estudios filosóficos y literarios.*

24. Marcelino Menéndez Pelayo: *La estética del idealismo alemán.* Selección y prólogo de Oswaldo Market.

25. John Henry Cardenal Newman: *El sueño de un anciano.* Traducción, nota biográfica, prólogo y glosa de Andrés Vázquez de Prada.

26. Juan Donoso Cortés: *Textos políticos.*

27. Francisco Elías de Tejada: *La Monarquía tradicional.*

28. Alvaro d'Ors: *De la guerra y de la paz.* Premio Nacional de Literatura 1954.

29. Theodor Haecker: *El cristiano y la historia.*

30. Vicente Marrero: *La escultura en movimiento de Angel Ferrant.*

31. Jorge Vigón: *Teoría del militarismo.*

32. Peter Wust: *Incertidumbre y riesgo.*

33. Florentino Pérez-Embid: *Nosotros, los cristianos.* (Segunda edición.)

34. Fritz Kern: *Derechos del Rey y derechos del pueblo.* Estudio preliminar de Angel López-Amo.

35. José Ignacio Escobar, Jorge Vigón, Eugenio Vegas Latapié: *Escritos sobre la instauración monárquica.* Prólogo y epílogo del Marqués de Valdeiglesias.

36. Antonio Pacios, M. S. C.: *Cristo y los intelectuales.*

37. Marcelino Menéndez Pelayo: *Textos sobre España.* Selección, estudio preliminar y notas de Florentino Pérez-Embid.

38. Henri Massis: *La vida intelectual de Francia en tiempo de Maurras.*

39. Carlos Cardó y José Roméu Figueras: *Tres estudios sobre literatura catalana.*

40. Friedrich Heer: *La democracia en el mundo moderno.* Prólogo de Vicente Marrero.

41. Goetz Briefs: *Entre capitalismo y sindicalismo. Situación crítica de la asociación obrera.*

42. Sir Charles Petrie: *La Monarquía en el siglo XX.* Prólogo de Jorge Vigón.

43. Russell Kirk: *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos.*

44. José Torras y Bages, Juan Maragall, Francisco Cambó: *La actitud tradicional en Cataluña.* Presentación de Luis Durán y Ventosa.

45. Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Libertad o igualdad. La disyuntiva de nuestro tiempo.*

46. Rafael Calvo Serer: *Política de integración.*

47. Antonio Millán Puelles: *Ontología de la existencia histórica.* (Segunda edición.)

48. Vicente Marrero: *Picasso y el toro.* (Segunda edición.)

49. Guillermo Morón: *El libro de la fe.*

50. Vicente Marrero: *Maeztu.* Premio Nacional de Literatura «Menéndez Pelayo» 1955.

51. Cardenal Isidro Gomá y Tomás, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas: *Pastorales de la guerra de España.* Estudio preliminar de Santiago Galindo Herrero.

52. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *La filosofía española.* Selección e introducción de CONSTANTINO LÁSCARIS COMNENO.

53. JOSEPH DE MAISTRE: *Consideraciones sobre Francia.* Estudio preliminar de RAFAEL GAMBRA.

54. JORGE VIGÓN: *Años de indecisión.*

55. JOSEF PIEPER: *Sobre el fin de los tiempos.*

56. RAMIRO DE MAEZTU: *Frente a la República.* Selección y estudio preliminar de GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA.

57. FRAY JOSÉ LÓPEZ ORTIZ, O. S. A., Obispo de Túy: *La responsabilidad de los universitarios.*

58. KARL VOSSLER: *Romania y Germania.* Traducción y estudio preliminar de JOSÉ LUIS VARELA.

59. WALDEMAR GURIAN: *Bolchevismo. Introducción al comunismo soviético.*

60. KARL LÖWITH: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente.* Traducción y estudio preliminar de FERNANDO MONTERO.

61. SANTIAGO GALINDO HERRERO: *Los partidos monárquicos bajo la Segunda República.* (Segunda edición.)

62. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *Sociología del África negra.*

63. MARIANO BAQUERO GOYANES: *Prosistas españoles contemporáneos. Alarcón, Leopoldo Alas, Gabriel Miró, Azorín.*

64. JOSÉ MARÍA PEMÁN: *Cartas a un escéptico ante la Monarquía.* (Cuarta edición, con una nueva introducción y un juicio crítico por RAMIRO DE MAEZTU.)

65. ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo.*

66. FLORENTINO PÉREZ-EMBID: *En la brecha.*

67. HANS ACHINGER, JOSEPH HÖFFNER, HANS MUTHESIUS, LUDWIG NEUNDÖRFER: *Los seguros sociales.*

68. CARLOS CORONA: *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV.*

69. I. M. BOCHENSKI: *Los métodos actuales del pensamiento.* (Segunda edición.)

70. MANUEL GARCÍA MORENTE: *Ideas para una filosofía de la Historia de España.* Estudio preliminar de RAFAEL GAMBRA.
71. ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA: *Estudio sobre la amistad.*
72. JUAN VÁZQUEZ DE MELLA: *Regionalismo y Monarquía.* Selección y estudio preliminar de SANTIAGO GALINDO HERRERO.
73. JOSEF PIEPER: *La Prudencia.*
74. RUSSELL KIRK: *Un programa para conservadores.*
75. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *La prudencia política.* (Tercera edición.)
76. JESÚS PABÓN: *Franklin y Europa.*
77. JOHANNES MESSNER: *El experimento inglés del socialismo.*
78. GUILLERMO LOHMANN VILLENA: *Menéndez Pelayo y la Hispanidad.*
79. BERTRAND DE JOUVENEL: *La Soberanía.* Traducción y prólogo de LEANDRO BENAVIDES.
80. HANS SEDLMAYR: *La revolución del arte moderno.* Con un apéndice enciclopédico y bibliográfico por W. HESS.
81. GOETZ BRIEFS: *El problema sindical ayer y hoy.*
82. MARTÍN ALMAGRO: *El hombre ante la Historia.*
83. ANTONIO APARISI Y GUIJARRO: *En defensa de la libertad.* Selección y estudio preliminar de SANTIAGO GALINDO HERRERO.
84. RAMIRO DE MAEZTU: *Defensa del espíritu.* Estudio preliminar de ANTONIO MILLÁN PUELLES.
85. JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *Discurso a los universitarios españoles.* (Tercera edición aumentada.)
86. I. M. BOCHENSKI: *El materialismo dialéctico.*
87. LUIS ARNALDICH, O. F. M.: *El origen del mundo y del hombre según la Biblia.* (Segunda edición.)
88. HERBERT AUHOFER: *La sociología de Jaime Balmes.*
89. FEDERICO SOPEÑA: *Historia de la música española contemporánea.*
90. RAFAEL CALVO SERER: *La fuerza creadora de la libertad.* (Segunda edición.)

91. Joaquín de Encinas: *La tradición española y la revolución.*

92. Roberto Saumells: *La ciencia y el ideal metódico.*

93. Antonio Millán Puelles: *La claridad en Filosofía y otros estudios.*

94. José Calvo Sotelo: *El Estado que queremos.* Selección y estudio preliminar de Amalio García-Arias, con un epílogo de Jesús Marañón y Ruiz-Zorrilla.

95. Alois Dempf: *La unidad de la ciencia.*

96. Theodor Haecker: *Metafísica del sentimiento.* Traducción y estudio crítico de Manuel Garrido.

97. Vicente Marrero: *El enigma de España en la danza española.*

98. Mgr. Emile Guerry: *La doctrina social de la Iglesia.* (Segunda edición.) Prólogo del Excelentísimo y Rvdmo. Sr. D. Rafael González Moralejo, Obispo titular de Dardano, Auxiliar de Valencia. Con la Encíclica «Mater et Magistra», de Su Santidad Juan XXIII.

99. Alain Guy: *El pensamiento filosófico de fray Luis de León.* Estudio preliminar de Pedro Sáinz Rodríguez.

100. Raimundo Pániker: *La India. Gente, cultura y creencias.* Premio Nacional de Literatura 1960.

101. Oswaldo Market: *Dinámica del saber.*

102. Jaime Vicens Vives: *Cataluña en el siglo XIX.*

103. Etienne Gilson: *La unidad de la experiencia filosófica.*

104. Cornelio Fabro: *Dios. Introducción al problema teológico.*

105. Alvaro d'Ors: *Papeles del oficio universitario.*

106. Gonzalo Fernández de la Mora: *Ortega y el 98.*

107. Pedro Sáinz Rodríguez: *Espiritualidad española.*

108. Raimundo Pániker: *Patriotismo y cristiandad.*

109. Armando Rolla: *La Biblia ante los nuevos descubrimientos.*

110. Alois Dempf: *La filosofía cristiana del Estado en España.* Traducción y estudio preliminar de José María Rodríguez Paniagua.

MANUALES DE LA

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

1. *La Pedagogía contemporánea* (tercera edición, corregida y aumentada), por EMILE PLANCHARD, Profesor de la Universidad de Coimbra. Traducción y adaptación por VÍCTOR GARCÍA HOZ, Catedrático de Pedagogía en la Universidad de Madrid.
2. *Geografía General, Física y Humana* (tercera edición), por ANDRÉ ALLIX, Rector de la Universidad de Lyon. Traducción y adaptación por JOSÉ MANUEL CASAS TORRES, Catedrático de Geografía en la Universidad de Zaragoza.
3. *Fundamentos de Filosofía* (segunda edición), por ANTONIO MILLÁN PUELLES, Catedrático de Filosofía en la Universidad de Madrid.
4. *Fundamentos de política económica,* por WALTER EUCKEN. Traducción de JOSÉ LUIS GÓMEZ DELMAS.
5. *Teología Dogmática,* por MICHAEL SCHMAUS. Tomo I: *La Trinidad de Dios.* Tomo II: *Dios Creador* (segunda edición). Tomo III: *Dios Redentor.* Tomo IV: *La Iglesia.* Tomo V: *La gracia divina.* Tomo VI: *Los Sacramentos.* Tomo VII: *Los Novísimos.* Tomo VIII: *La Virgen María.*
6. *Geografía de las grandes potencias,* por A. MEYNIER, A. PERPILLOU, L. FRANÇOIS y R. MANGIN. Edición al cuidado de JOSÉ MANUEL CASAS TORRES.
7. *Principios de Teología Moral,* por ANTONIO LANZA y PIETRO PALAZZINI. Tomo I: *Moral general.* Tomo II: *Las virtudes.* Tomo III: *Sacramentos y vida sacramental.*
8. *Historia de la Iglesia,* por ALBERT EHRHARD y WILHELM NEUSS. Tomo I: *La Iglesia primitiva,* en prensa. Tomo II: *La Iglesia Oriental,* en prensa. Tomo III: *La Iglesia en la Edad Media.* Tomo IV: *La Iglesia en la Edad Moderna y en la actualidad,* en prensa.

ALOIS DEMPF

LA FILOSOFIA CRISTIANA DEL ESTADO EN ESPAÑA

Estudio preliminar de

JOSÉ M.ª RODRÍGUEZ PANIAGUA

Ediciones Rialp, S. A.
Madrid, 1961

Título original alemán:
Christliche Staatsphilosophie in Spanien
(Verlag Anton Pustet in Salzburg)
Traducción de
JOSÉ M.ª RODRÍGUEZ PANIAGUA

Depósito legal: M. 2785-61 - Núm. de registro: 4590-61

INDUSTRIAS GRÁFICAS ESPAÑA, S. L. — MADRID-20

ESTUDIO PRELIMINAR

El libro de A. Dempf que hoy se presenta al público español es un libro escrito para España. Como su autor explica en el prólogo a la edición alemana, debería haber constituído el contenido de unas conferencias de la Universidad Internacional de Santander, en el verano de 1936. Publicada la edición alemana en Austria, en 1937, ha estado esperando hasta ahora para darse a conocer al público al que originariamente iba dirigido. Este retraso suscitará inevitablemente la duda de su oportunidad y actualidad.

Sin embargo, tanto al autor, que ha puesto

mucha ilusión en esta traducción tardía, como a la editorial que se ha decidido a publicarla, no les ha parecido problema la oportunidad y actualidad del libro. Dempf nos habla en el prólogo de su ilusión por conjurar la tormenta, que cuando el libro se estaba preparando se cernía sobre España, con una «renovación de la tradición de la filosofía política cristiana». Si como, con agudeza, aunque con exageración, ha señalado C. Schmitt, es característica de lo político la división y la lucha, no tiene nada de extraño que esa división y esa lucha siga alentando en el seno de nuestra España de hoy, y que pueda constituir el germen, si no se la atiende debidamente, de futuras tormentas. No faltarán opiniones que piensen que los conflictos políticos en general, y más en concreto en el caso de España, son en el fondo conflictos de intereses; y que las ideologías políticas con que se cubren no vienen a ser más que disfraces tras de los que se atricheran con más seguridad esos intereses: el recurso, por tanto, a ideologías y doctrinas políticas para tratar de conjurar tormentas y para eliminar esas disensiones y luchas sería un intento vano. Por desgracia la objeción tiene más fundamento y más fondo de verdad en muchos

casos del que nos sería agradable reconocer. Los grados de ese fundamento y los límites de ese fondo de verdad no cabe discutirlos ahora. Pero lo que se afirma con respecto a las doctrinas políticas es mínimamente verdad cuando se trata de doctrinas de verdadera altura, que han traspasado los siglos y siguen siendo reconocidas como doctrinas permanentes a mucha distancia de la circunstancia en que se produjeron. Tal es el caso de los «grandes españoles», como les llamaba a principios de nuestro siglo el famoso jurista Josef Kohler, y como les sigue llamando el ilustre profesor de Filosofía del Derecho alemán Erik Wolf, nuestros juristas-filósofos del Siglo de Oro. De esa grandeza es también una prueba el hecho de que el presente libro esté escrito por uno de los máximos prestigios filosóficos de nuestro tiempo, el famoso profesor de Munich. Si quisiéramos avalarla con nuevos testimonios deberíamos extendernos en la enumeración de otros muchos nombres ilustres. Pero por lo que hace ahora a nuestro propósito, de señalar la grandeza de ánimo de estos autores y su altura de miras por encima de los intereses de grupo o de las intenciones egoístas de cualquier partido, bástenos recordar

la actitud de Vitoria señalando a su soberano y a sus compatriotas los límites de su poder con los pueblos recién descubiertos; o la de Mariana amonestando al futuro rey Felipe III de que la autoridad del pueblo siempre ha de ser mayor que la suya.

Más motivos habrá tal vez para dudar de la actualidad del presente libro en el orden que pudiéramos llamar científico. No tanto sobre Donoso Cortés[1], pero sí sobre los grandes autores del Siglo de Oro, se ha centrado de tal manera la atención en estos últimos años, que incluso ha llegado a parecer excesiva a alguno de sus propios entusiastas. Pudiera parecer, por lo tanto, que el libro de Dempf no estuviera «al día». Sin embargo,

[1] Dado el obligado carácter de brevedad de este trabajo, no podemos dedicar una consideración detenida a las ideas de Donoso Cortés, que representan un mundo distinto de las de nuestros autores del Siglo de Oro. Por lo demás, los puntos de vista de A. Dempf sobre Donoso nos parecen de una gran perspicacia y de plena actualidad. Pueden verse entre las recientes publicaciones sobre Donoso Cortés: P. D. Westemeyer: *Donoso Cortés Staatsmann und Theologe*, Münster/Westf., 1941; F. Elías de Tejada: *Para una interpretación extremeña de Donoso Cortés*, Cáceres, 1949; F. Suárez Verdeguer: *Evolución política de Donoso Cortés*, Universidad de Santiago de Compostela, 1949; S. Galindo Herrero: *Donoso Cortés y su teoría política*, Badajoz, 1957.

este modo de pensar está determinado por una perspectiva que no es la propia de este libro. Estamos acostumbrados a que libros compuestos—o que pretenden estarlo—sobre la bibliografía más reciente se pasen rápidamente de actualidad, sustituídos por otros que aprovechan o exhiben más reciente bibliografía. No es este el caso del libro que ahora tenemos delante. Dempf se enfrenta con un inmenso material, en gran parte inexplorado, y extrae las grandes enseñanzas en él encerradas desde siglos antes. Con un gran poder de intuición y un sentido certero, apoyado por un inmenso acopio de conocimientos históricos, Dempf sabe lo que puede afirmar y lo que no le es posible exponer por no estar aún esclarecido. Así resulta que si tratamos de aplicarle los resultados de las investigaciones más recientes, más hemos de proceder por adición que por corrección de ninguna de su exposiciones. Se da el caso de que alguna vez nos encontramos con una terminología poco adecuada hoy en día y que, sin embargo, el contenido que se esconde tras ella es irreprochable.

Tal sucede, por ejemplo, con el término «Volkssouveränität», que Dempf rechaza en orden a calificar la doctrina política de Vito-

ria y de Suárez. Nosotros hemos intentado reflejar el sentido peyorativo que Dempf le da traduciéndolo por «soberanía popular», por parecernos que así el término recoge el aire de polémica trivializada, donde no se reconocían claros límites a esa soberanía. Aun así nos parece que tiene razón Ernst Reibstein cuando le reprocha a Dempf el confundir la soberanía popular con la demagogia y el pensar que el concepto de soberanía popular «tiene como presupuesto la concepción positivista del Derecho»[2]. Pero a pesar de esa impropiedad terminológica no cabe duda de que Dempf expone acertadamente la doctrina política, tanto de Vitoria como de Suárez.

«La causa material del poder civil es la nación misma, a la que de suyo le pertenece el gobernarse a sí misma», dice Dempf recogiendo palabras textuales de Vitoria. «Con esto está expresado—prosigue—en toda su fuerza el pensamiento moderno del *derecho de autodeterminación de los pueblos*.» Aun cuando este término se reduce hoy día más bien, técnicamente hablando, a la indepen-

[2] Cfr. E. REIBSTEIN: *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe, 1955, pág. 54.

dencia con respecto a una potencia extranjera y viene a expresar en derecho internacional la quiebra del sistema del colonialismo, es indudable que también es apto para significar lo que quiere decir Dempf; y en este sentido viene a ocupar el hueco dejado por el concepto de soberanía del pueblo, o soberanía popular. La idea y el fundamento son en ambos casos paralelos y análogos, por no decir los mismos. Si un pueblo tiene derecho a verse libre de dominadores extranjeros, lo tiene igualmente para verse libre de dominadores interiores, si éstos son contrarios a su voluntad. Las argucias de los ideólogos nazis para descartar la tiranía por la homogeneidad de sangre o de raza no pueden tomarse hoy en serio.

Todavía se cita otra frase de Vitoria, aún más expresiva, si cabe, que la anterior, para reflejar su doctrina política: «Potestas saecularis est in tota re publica, est apud totam plebem», el titular del poder político no es sino el pueblo mismo. Si Dempf rechaza para designar esto el término de soberanía popular, no es sino entendiendo ésta en sentido ilimitado: como libertad exagerada y arbitraria. Frente a esa concepción hay que mantener la de Vitoria, que considera esa libertad

del pueblo como limitada y sujeta al derecho natural: no sólo en la constitución y alcance del poder político, sino también en los fines de éste y en su realización.

Los mismos límites valen para la doctrina política de Suárez. Pero en cuanto al origen inmediato y a la titularidad del poder «no queda sino que sea la *totalidad del pueblo* el origen y el titular del poder estatal». Ya se ve por esto que es difícil mantener la terminología de Dempf cuando en el título mismo de uno de los capítulos contrapone la soberanía del Estado y la soberanía del pueblo. Suárez desarrolló mucho más que Vitoria la teoría del poder político, y Dempf lo recoge en sus aspectos más esenciales. «La mejor comprensión de la idea del contrato social en Suárez consiste en que por medio de él se transmite el poder estatal a *determinadas personas*.» Y «sólo si y mientras se cumplan los límites de los órdenes jurídicos establecidos tiene validez la investidura del poder al gobierno».

Otra precisión terminológica creemos que es necesario hacer constar en la obra del profesor Dempf. Pero en este caso creemos que el problema no es meramente terminológico y por eso hemos de dedicarle mayor

atención. Dempf identifica constantemente derecho de gentes y derecho internacional, o, mejor dicho, habla únicamente de derecho internacional. Esto es especialmente explicable en un autor que escribe en idioma alemán, ya que éste no ha conservado la doble terminología. El vocablo «Völkerrecht», que es la traducción alemana de la expresión latina «ius gentium», surgió en una época en que el derecho de gentes ya estaba identificado con el derecho internacional, y muy especialmente con el derecho internacional público: y éste es el significado del vocablo alemán. Dempf habla únicamente de «Völkerrecht», y esto es correcto para significar el derecho de gentes en su acepción actual más corriente. Pero entendemos que en los clásicos españoles el concepto del derecho de gentes tiene una significación más profunda, que de este modo se le ha escapado al ilustre profesor de Munich, o al menos no ha quedado suficientemente expresada por él. Estamos muy lejos de ver en esto un motivo de desdoro o de inculpación. En efecto, la actitud general de los autores en el tiempo en que Dempf escribía este libro, y aun hoy día, es coincidente con la suya. Desde la primera época de la revalorización de los auto-

res clásicos españoles, y singularmente de Vitoria, se ha querido insistentemente ver el mayor mérito de ellos en sus doctrinas internacionalistas. Dempf advierte este desplazamiento, y llama la atención, incluso con referencia a Francisco de Vitoria, sobre el mayor interés de su doctrina política: la «relectio» *De potestate civili* es a su juicio la que tiene más motivos para merecer nuestros elogios, por encima de las *De Indis* y *De iure belli*, que se refieren a cuestiones internacionales y que han adquirido mayor celebridad. No es sólo, dice también Dempf, que sus doctrinas de derecho internacional se apoyen en las políticas, sino que, como quería y manifestaba el propio Vitoria, en éstas radica su mayor mérito y su verdadera innovación.

Pero en la valoración de las doctrinas internacionales de los autores españoles ha venido envuelta otra cuestión. Pareciendo que la denominación de internacionalistas que con gusto se les aplica no estaría justificada si no se mostrara que se han preocupado de dar un concepto del derecho internacional, ha habido que investigar dónde aparece este concepto. Esto parecía tanto más justificado cuanto que el que se venía

considerando como fundador del derecho internacional moderno, Hugo Grocio, estaba en realidad en íntima dependencia con los autores españoles. ¿Por qué, pues, no buscar en éstos el comienzo de un derecho internacional propiamente dicho? Ahora bien: ¿dónde estará ese comienzo, sino en la concepción de estos autores del derecho de gentes, expresión que hoy es sinónimo de la de derecho internacional? La tentación de identificarlos era inevitable; y para los que planteaban el problema únicamente desde el campo del derecho internacional es más explicable todavía que cayeran en ella a la luz solamente de alguno de los textos que parecían justificar esta postura. Si, pues, el derecho de gentes antes tenía otro sentido —así se dice—, adquiere ya con el primero de los grandes autores españoles, con Francisco de Vitoria, la significación de un verdadero derecho internacional público: «ius inter gentes». Según la expresión de Joseph Höffner, casi todos los que han escrito sobre Vitoria se han adherido a esta opinión [3]. No tiene, pues, nada de extraño que Dempf participe implí-

[3] J. HÖFFNER: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier, 1947.

citamente de ella y no distinga entre derecho de gentes y derecho internacional, utilizando sencillamente la palabra alemana que identifica ambos conceptos: «Völkerrecht».

Sin embargo, el estado actual de la investigación a este respecto, y la evolución del concepto mismo del derecho internacional, nos parece que permiten llegar a otras conclusiones en esta cuestión, que tiene trascendencia no sólo para la adecuada valoración de la escuela española, sino también para la comprensión de sus ideas políticas y su concepción del derecho natural, como luego se verá.

Las pretensiones de figurar como verdadero fundador del derecho internacional moderno, en el sentido de haber dado un adecuado concepto de él, se han hecho valer a favor de diversos autores: Suárez [4], M. B. Salón [5] y, sobre todo, de Vitoria.

La tesis a favor de Francisco de Vitoria tiene su punto de arranque, al menos para su generalización, en Ernest Nys. Al exponer

---

4 V. J. LAREQUI: *El P. Suárez, creador del concepto de Derecho Internacional*, en «Razón y Fe», 83 (1928), págs. 225 y sigs.

5 B. DIFERNÁN: *Miguel Bartolomé Salón, fundador del Derecho Internacional*, en REDI, 6 (1953), págs. 83 y sigs.

en las primeras páginas de su obra *Les origines du Droit international* la formación del concepto de derecho internacional, señala en Vitoria el momento decisivo. «Fué un español quien lo definió. Francisco de Vitoria dice que el derecho de gentes es el derecho que la razón natural ha establecido entre las naciones. «*Quod naturalis ratio inter omnes* gentes *constituit vocatur jus gentium*» [6]. Conforme a su concepción del derecho internacional, que es la propia de su época, Nys señala, pues, como el primer concepto adecuado del mismo aquel que lo hace consistir en las relaciones entre naciones, es decir, entre Estados. Por si pudiera quedar alguna duda con respecto al pensamiento de Nys en este sentido, él mismo nos lo explana más claramente en otro lugar. «Se trata de *gentes* en el sentido de «naciones»: son pueblos los que él coloca unos al lado de otros en su argumentación; es la palabra *nationes* la que emplea después de la de *gentes;* es, en fin, la palabra *gentes* la que pone en lugar de la de *homines*» [7].

---

[6] E. Nys: *Les origines du Droit International*, Bruxelles-París, 1894, pág. 11.

[7] E. Nys: «Introduction», en la edición de *De Indis et de Iure Belli Relectiones being parts of Relectiones Theologicae XII by Franciscus de Vitoria*, de

La tesis, pues, las afirmaciones de Nys, están bien claras. Lo que, en cambio, no está nada claro, a nuestro entender, es su demostración. No se demuestra ni que la palabra *inter* ni que la palabra *gentes* estén tomadas en sentido estricto en la frase de Vitoria que se señala como definición del derecho internacional. Y, sin embargo, ahí residiría la clave de la cuestión. No es suficiente con observar que la palabra *gentes* sustituya a la palabra *homines* de la definición de Gayo del «ius gentium», ya que esa sustitución pudo hacerse inadvertidamente al citar de memoria [8]; tanto más cuanto que, como el mismo ilustre profesor belga advierte, la palabra *gentes* significa frecuentemente en el latín vulgar lo mismo que personas u hombres. La única prueba que Nys aduce es que Vitoria tiene una visión clara y precisa de la interdependencia de los Estados, de sus derechos y de sus deberes recíprocos. Así como que los desarrollos que Vitoria da a su pensamiento y

la colección «The Classics of International Law», publicados por la Fundación Carnegie, bajo la dirección de James Brown Scott, Washington, 1917, págs. 42-43.

[8] Vitoria hace referencia a las *Institutiones*, de Justiniano, donde figura la definición de Gayo, pero no señala el lugar exacto.

los ejemplos que aduce se refieren a las relaciones de las naciones entre sí. Pero esto es mezclar dos cuestiones: porque es posible tener una noción precisa de la interdependencia de los Estados y de sus relaciones entre ellos simplemente con el concepto de derecho natural y con el de derecho de gentes en el sentido en que antes se venía empleando, sin necesidad de modificar su significación en el sentido de que sea el que se refiere a las relaciones entre naciones, que es lo que pretende Nys. Indudablemente si el derecho natural, y lo mismo el derecho de gentes, regulan las relaciones entre los hombres, no hay por qué entender que éstos hombres hayan de ser considerados siempre como individuos aislados. Esto a nadie menos que a los escolásticos se les podía ocurrir, ya que, siguiendo a Aristóteles, consideraban al hombre como por naturaleza político y la asociación política como derivada de la naturaleza.

Si las afirmaciones de Nys se redujeran pues, a afirmar que F. de Vitoria tiene conciencia, aparte de las relaciones entre individuos, de las relaciones entre pueblos, no habría ninguna dificultad en admitirlas. Pero evidentemente no es éste el caso de Nys, como

tampoco lo es, en general, el de los autores que se han adherido a su tesis.

Después de Nys seguramente ha sido el célebre internacionalista norteamericano James Brown Scott quien más decisivamente ha influído a favor de la tesis del giro dado por Vitoria al concepto del derecho de gentes. También él insiste en que Vitoria «rechazó», a conciencia, la palabra *homines* reemplazándola por *gentes,* concepto que usó en el sentido de naciones [9]. Pero, lejos de dar una prueba directa de este aserto, reconoce claramente que ésta no es posible: «si la materia terminase aquí, podíamos decir que Vitoria estaba citando de memoria y que invocó mal, como sucede con frecuencia cuando se menciona sin el libro el capítulo y el párrafo a la vista». Y continúa: «Pero es evidente por la aplicación que dió en el acto a su definición...» [10], incidiendo así en el mismo *quid pro quo* en la prueba en que había incidido E. Nys y que más arriba hemos señalado.

En España probablemente el autor que con

---

[9] JAMES BROWN SCOTT: *El origen español del Derecho Internacional moderno,* Valladolid, 1928, página 88. Cfr. también del mismo: *The spanish origin of International Law of Nations,* Oxford-London, 1934, págs. 139-40.

[10] *Ibidem.*

más entusiasmo y dedicación ha seguido la posición de E. Nys y de J. B. Scott ha sido el discípulo de ambos, el profesor don Camilo Barcia Trelles [11]. Pero en vano hemos buscado en él una verdadera prueba.

Recientemente ha intentado dar esa prueba don Luciano Pereña Vicente [12]. Para cerciorarnos bien de que la tesis de la reducción del «ius gentium» al derecho internacional no ha sufrido en él una evolución sustancial, Pereña nos asegura que «aun el mismo derecho de gentes privado sólo puede tener valor en cuanto se funda en el derecho de gentes público» [13]; que «el hombre es sujeto del derecho de gentes en cuanto forma parte de la nación» [14]. La cuestión se plantea, en otros términos, sobre si se trata de un «derecho entre algunas naciones o más bien entre algunos hombres» [15]. A favor del primer miembro de la alternativa emprende Pereña una

---

11 C. Barcia Trelles: *Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional moderno*, Valladolid, 1928.

12 L. Pereña Vicente: *El concepto del derecho de gentes en Francisco de Vitoria*, en REDI, 5 (1952), págs. 603 y sigs.

13 *Ob. cit.*, pág. 620.

14 *Ob. cit.*, pág. 623.

15 *Ob. cit.*, pág. 620.

medio-prueba. Creemos que objetivamente hay que calificarla así, ya que el problema se hace depender «del sentido que la *gens* ha adquirido en Francisco de Vitoria». Pero esto, cuando ya J. Höffner[16] y aun antes que él J. Larequi[17] se habían opuesto a la tesis de Nys alegando que la palabra «inter», que precede a «gentes», no tiene un sentido estricto en F. de Vitoria, creemos que no pasa de ser una medio-prueba.

Pero aun en el estudio del sentido de la palaba *gens* creemos encontrar en la argumentación de Pereña fallos muy notables. Así, por ejemplo, cuando tratando de probar la equivalencia de *gens* y de *natio* en las

---

[16] «Es ist nicht «zwischen» allen Völkern, sondern «bei» allen Völkern zu übersetzen»: no hay que traducirlo por «entre», sino «en» todos los pueblos. J. HÖFFNER: *Ob. cit.*, pág. 233.

[17] «La razón es bien sencilla; lo mismo en la primitiva expresión de Gayo, que en la modificada por Vitoria, la particula *inter* carece en absoluto de ese sentido de *mutuidad* (*sit venia verbo*), que con alguna violencia y abstracción del contexto se ha querido atribuir, equivaliendo sencillamente a la de *apud omnes nationes*, que a continuación aparece, y que retrata perfectamente el carácter de *universalidad*, que es la esencia misma del *ius gentium* romano». J. LAREQUI: «Del *Ius gentium* al Derecho ininternacional». *Francisco de Vitoria y los teólogos españoles del siglo XVI*, en «Razón y Fe», 83 (1928), págs. 22-23.

obras de F. de Vitoria, nos dice terminantemente: «En el comentario a la Secunda Secundae la tesis adquiere fórmulas definitivas... Al estudiar la institución de la propiedad, los dos códices vuelven a subrayar la identificación. Cod. Salamanca = nulla est *natio* in qua non ita sit. Cod. Ottobiano = quia apud *omnes gentes* illud est in usu. La gens se identifica con la natio»[18].

No deja de resultar curioso este procedimiento de probar la identidad o unidad de un concepto por las variantes de los códices. Si el procedimiento fuera correcto, resultaría, a la inversa, que es inútil tratar de averiguar cuál de entre diversas lecturas es la correcta, cuando los códices varían, ya que las variantes habrán de ser, cuando menos, equivalentes. Pero hay además otro fallo muy considerable en la argumentación de Pereña, que se refiere tanto al párrafo que acabamos de transcribir como a los que le preceden, donde asimismo se apoya en la *sustitución* de un término por otro: no es lo mismo que un término pueda sustituir a otro y que los conceptos que ambos significan sean idénticos o equivalentes, en todo caso.

---

[18] *Ob. cit.*, pág. 623.

En el ejemplo aducido por Pereña, no cabe duda que es lo mismo decir que el reparto o división de la propiedad es tan general que «no hay ninguna *nación* en que esto no sea así»; o decir que «en todas las *gentes* está en uso». Pero también sería equivalente decir que todos los hombres *lo* han establecido, o que todos los hombres lo observan, o que para todos los hombres tiene vigencia. Pero esto no quiere decir que «hombres» y «nación» sean conceptos equivalentes. De la misma manera que en las líneas precedentes el pronombre «lo» sustituye a «reparto o división de la propiedad», y, sin embargo, esto no quiere decir que en sí sean términos equivalentes.

Pero esto aparte, Pereña hace referencia al sentido que el término «gens» tiene en San Isidoro, que desde luego no es estrictamente el de nación o Estado. Y luego nos dice que este sentido está implícito en un «texto fundamental en la teoría de Francisco de Vitoria», que precisamente «pertenece a la relección primera sobre las Indias»; es decir, a la que primordialmente nos interesa, por contener el pretendido concepto del derecho internacional moderno. Si esto es así, ¿no resulta bastante irrelevante el establecer que

en otras obras de Vitoria los conceptos de «gens» y de «natio» se identifiquen?

¿Cómo se explica que después de esta disquisición sobre el concepto de «gens» en Vitoria termine Pereña afirmando que «el hombre es sujeto del derecho de gentes en cuanto forma parte de la nación»? Si seguimos leyendo unas páginas más en su trabajo, encontraremos una explicación que nos lo aclarará mucho mejor que lo que llevamos expuesto: «Toda la autoridad que residía en los hombres pasó a sus príncipes. Es un principio universal en la filosofía política de Francisco de Vitoria.» A nuestro modo de ver, esto supone una radical incomprensión de la doctrina política de Vitoria, a la que ya nos hemos referido más arriba [19]. Pero no cabe duda que es una explicación de por qué se pueda sostener la tesis de que en Vitoria el derecho de gentes se reduce a las relaciones

---

[19] Para una mayor comprobación de nuestro aserto y un más detenido estudio de la cuestión, véase, por ejemplo: E. GALÁN: *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*, en «Revista de Legislación y Jurisprudencia», julio-agosto de 1944; S. LISSARRAGUE: *La teoría del poder en Francisco de Vitoria*, Madrid, 1947; T. URDANOZ: *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*, en «Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria», 8 (1947-48), págs. 261 y sigs.

entre Estados. Por eso Pereña prosigue: «Lógicamente se podrá concluir que también el poder que tenían todos los hombres de dar leyes a todo el orbe pasó a sus príncipes. A través del poder político el origen del derecho de gentes ha pasado a la nación como forma política. El hombre ha quedado totalmente incorporado en el pueblo, es ciudadano del orbe a través de un Estado» [20].

Ya se comprenderá por esto que vengamos dando a la cuestión más importancia que la que merecería un problema de mera erudición. No es que en todo caso se haya puesto en conexión la teoría de la definición vitoriana del derecho internacional moderno con la interpretación de su doctrina política. Pero sí a veces, como acabamos de ver, y si se estudia la cuestión con la debida profundidad, y llevando las cosas a sus lógicas consecuencias, creo que así tiene que ser. No se puede restringir el área del derecho de gentes de Vitoria a las meras relaciones entre las naciones como tales sin negar que el derecho de gentes pueda regular también relaciones entre individuos o entre individuos y Estados. El afirmar, como Pereña, que «*toda* la

[20] L. PEREÑA VICENTE: *Ob. cit.*, págs. 624-25.

autoridad que residía en los hombres pasó a sus príncipes» y que, por consiguiente, aquellos ya no son titulares de derechos políticos anteriores y por encima de los que derivan del Estado no está ya *directamente* implicado en esa restricción; pero es una consecuencia o, mejor, un *presupuesto lógico.* Si los individuos, bien sea aislados, bien sea en colectividad, minoritaria o mayoritaria, siguen siendo titulares de derechos políticos que no están sometidos al Estado, porque son anteriores e independientes de él, es indudable que esos individuos podrán entrar en relación jurídica con otros Estados o con individuos de otros Estados al margen o aun en contra del propio Estado. Lo cual destruiría la concepción que venimos rebatiendo, que identifica las relaciones de derecho internacional con las de derecho de gentes, y las de derecho de gentes con las relaciones entre Estados. He aquí, pues, cómo la reducción del área del derecho de gentes a las relaciones entre naciones y la negación de la correcta doctrina política de Vitoria, tal como más arriba la hemos caracterizado, quedan mutuamente implicadas. Se podrá no poner en relación la doctrina internacional con la doctrina política, pero siempre habrá entre ellas

una conexión interna que las fuerce a una posición de equilibrio. Y creemos que la posición de equilibrio es la que queda indicada: o se admiten relaciones jurídicas internacionales al margen de los Estados o hay que negar también que se den derechos políticos al margen de los Estados.

Desde este punto de vista creemos que hay que explicar la evolución que con respecto a este problema ha sufrido el ilustre internacionalista y filósofo del derecho don Antonio Truyol Serra. El profesor Truyol había pertenecido a los decididos partidarios de la tesis de Nys. Y así escribió en su obra *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*: «Al cambiar Vitoria, en esta definición de Gayo, la palabra *homines* por *gentes* (con lo cual parecía incurrir en una tautología), da al *jus gentium* el carácter de un *jus inter gentes,* de un orden jurídico que rige entre los grupos humanos independientes como tales; crea, en definitiva, el concepto moderno del derecho internacional» [21]. Igualmente se muestra partidario de la referida tesis en su artículo de «La Ciencia Tomista», del año 1947, *Doctrina vitoriana del*

---

[21] A. Truyol Serra: *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria,* Madrid, 1946, pág. 51.

orden internacional: «Sus definiciones del derecho de gentes—nos dice allí también Truyol Serra—confirman que éste es un ordenamiento válido para las relaciones entre Estados» [22]. En cambio, en un trabajo del año 1958 muestra claramente el profesor Truyol que ha cambiado su modo de pensar: «Sería desde luego exagerado—dice—creer que en Vitoria el derecho internacional sea exclusivamente un derecho entre los Estados. Los hombres en su calidad de seres racionales son portadores de derechos que el Estado no puede desconocer y que están, por consiguiente, bajo la protección del derecho internacional» [23].

Entendemos que con esta postura el mérito de Vitoria no queda por esto disminuído, sino, al contrario, adquiere una perspectiva más amplia y más profunda. Así lo han entendido también dos de sus más ilustres hermanos de Orden: Fr. Ignacio G. Menéndez-Reigada y Fr. Venancio D. Carro. En un

22 A. TRUYOL SERRA: *Doctrina vitoriana del orden internacional*, en «La Ciencia Tomista», 223 (1947), pág. 126.

23 A. TRUYOL SERRA: *Die Grundlagen der völkerrechtlichen Ordnung nach den spanischen Völkerrechtsklassikern*, en «Heidelberger Jahrbücher», 1958 II, pág. 62.

artículo de «La Ciencia Tomista», el P. Menéndez-Reigada dice terminantemente: «El pensamiento de Vitoria es más filosófico y profundo que el de los modernos tratadistas que confunden el derecho de gentes con el derecho internacional» [24]. Y el P. V. D. Carro, hablando en general de los teólogos-juristas españoles, advierte que, a su juicio, «es un retroceso el vincular demasiado el derecho de gentes al derecho entre naciones, cuando en buena filosofía, el *derecho de gentes*, como el natural, *es anterior a todas las naciones y no necesita de ellas para ser derecho*» [25].

Creo que por lo que llevamos dicho aparece claro que la tesis de Nys y sus seguidores no es, ni mucho menos, incontrovertible, ni está suficientemente probada. Hemos creído mostrar, además, que esa tesis es, cuando me-

[24] FR. IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA: *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el derecho de gentes*, en «La Ciencia Tomista» (1929), pág. 316.

[25] FR. VENANCIO D. CARRO: *Los colaboradores de Francisco de Vitoria. Domingo de Soto y el derecho de gentes*, Madrid, 1930, pág. 49. En su obra *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Madrid, 1943, insiste en su idea de que en modo alguno se ha de reducir el derecho de gentes de Vitoria y sus continuadores al derecho internacional. Cfr., sobre todo, págs. 263 y sigs.

nos, peligrosa para una recta interpretación de la doctrina política de Vitoria, ya que, al menos, no es cómodamente conciliable con ella. Pero es más: creemos que se puede mostrar directamente que esa tesis, tan preferida por los entusiastas de Francisco de Vitoria, es incompatible con las concepciones de éste; y singularmente con sus concepciones políticas. Esto es tanto más de tenerse en cuenta cuanto que se desprende de la propia sección tercera de la relección *De Indis,* es decir, la misma en que está el famoso texto que ha servido de punto de arranque a la teoría de Nys.

En efecto, el segundo título legítimo que alega Vitoria para justificar la guerra y conquista de los indios recién descubiertos, es decir, el siguiente al del «ius communicationis», es el de propagar la religión cristiana [26]. Ahora bien, este título, que indudable-

[26] No pretendemos decidir si las relaciones jurídicas a que nos vamos a referir pertenecen al derecho de gentes o al derecho natural. Puesto que los partidarios de la tesis de la identificación del derecho de gentes y del derecho internacional sostienen que éstos se reducen a las relaciones entre Estados, nos basta con que tengan carácter internacional. Tampoco pretendemos que en este tipo de relaciones no intervenga ningún Estado: lo que sostenemos es que no se dan exclusivamente entre Estados.

mente envuelve también una relación jurídica internacional para Vitoria, no se puede concebir dentro del marco nacional o de los Estados, a menos que se consideren las cuestiones religiosas sometidas al poder de los Estados, lo que indudablemente no era la concepción de Francisco de Vitoria.

El siguiente título legítimo, el tercero, dice Vitoria que se deriva del anterior; y es: que «si algunos de los bárbaros se hubiesen convertido al cristianismo y sus jefes por la fuerza o por el miedo intentasen reducirlos a la idolatría, los españoles podrían también por esta razón declarar la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de esa injusticia, o, si persistieran, continuar la guerra y, consiguientemente, incluso destituir a los gobernantes, como en otras guerras justas». Estamos, pues, aquí muy lejos de aquella transmisión de «toda la autoridad que residía en los hombres a los príncipes». Y la relación internacional que se establece entre el país cristiano que declara la guerra y el grupo de cristianos oprimidos por sus gobernantes, no sólo no está dentro de los marcos del poder estatal, sino que incluso está frente a ellos.

Lo mismo aparece en el siguiente título, en el que se reconoce el poder del Papa, en caso

de que se haya convertido «una buena parte de los bárbaros», de imponerles un gobernante cristiano, desposeyendo a los anteriores. E igualmente en el siguiente, quinto, en el que se reconoce a los españoles el derecho de intervenir para liberar a los indios de una tiranía o de prácticas tiránicas o crueles.

Es asimismo expresivo de la idea que venimos manteniendo, aparte su valor político, el siguiente título, el sexto de los legítimos. En él nos dice Vitoria que si los bárbaros, dándose cuenta de la buena administración y de la cultura de los españoles, quisieran reconocer por su rey al de España, tanto los jefes como los demás, podrían hacerlo. Y esto sería un título legítimo, incluso por ley natural; porque cualquier pueblo puede establecer quién ha de ser su señor; y para ello no se necesitaría el consentimiento de todos, sino que parece que bastaría el acuerdo de *la mayor parte*».

A favor de la tesis de que en los teólogos-juristas españoles el derecho de gentes no se refiere primordialmente a los Estados, sino a los individuos, E. Reibstein ha llamado sobre todo la atención sobre su carácter de moralistas y su preocupación primordial por las

cuestiones de conciencia [27]. Esto es singularmente claro en Francisco de Vitoria, y en especial en su «relectio» *De Indis*, ya que en la introducción, al tratar de las razones por las que acomete esa discusión, destaca bien claramente su intención de moralista al expresar que la solución de la cuestión «no corresponde a los juristas, o, por lo menos, no sólo a ellos». Y un poco más adelante dice que «tratándose del foro de la conciencia, corresponde a los sacerdotes, es decir, a la Iglesia, el solucionarlo» [28].

Por su parte J. Höffner [29] ha destacado que ninguno de los discípulos y continuadores de Vitoria ha señalado expresamente la significación de inter-nacional, o inter-estatal, del «ius gentium». Esta misma afirmación vale también, según J. Höffner, para el propio Francisco de Vitoria. Y, en efecto, si se prescinde del famoso texto discutido, no se puede

---

27 Cfr. E. Reibstein: *Die Anfänge des neueren Natur und Völkerrechts. Studien zu den «Controversiae Illustres» des Fernandus Vasquius,* Bern, 1949, págs. 193 y sigs.; y *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe, 1955, págs. 111 y sigs.

28 F. de Vitoria: *De Indis recenter inventis Relectio prior*, en la edición de la Fundación Carnegie, pág. 222.

29 *Ob. cit.*, págs. 233 y sigs.

señalar ningún otro pasaje de Vitoria que pueda ser interpretado en el sentido que a ese texto se le ha pretendido dar. Esto tiene especial fuerza si se tiene en cuenta que en los comentarios a la «Secunda Secundae» de Santo Tomás Vitoria se ocupó detenidamente del concepto «ius gentium». De una evolución del pensamiento de Vitoria a este respecto, parece ser que no se puede hablar, dado el corto espacio de tiempo que separó los comentarios correspondientes al tratado *De iustitia et iure,* de la «relectio» *De Indis.* Según la cronología señalada por el P. Beltrán de Heredia, esos comentarios corresponden al curso 1535-36; y la «relectio» *De Indis* no pudo tener lugar más tarde del 31 de enero de 1539 [30]. Pero es más: al comienzo de dicha «relectio», en el número 4, Vitoria se remite a los comentarios de la Suma, y precisamente en la parte que trata del derecho de gentes: y no precisamente para modificar sus puntos de vista, expuestos en ellos, sino para darlos por buenos. Indudablemente ha contribuido mucho a que la tesis de Nys pudiera abrirse camino y genera-

30 Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA: *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria,* Madrid-Valencia, 1928, págs. 113 y 147.

lizarse el hecho de que los comentarios al tratado *De iustitia* de Santo Tomás no hayan sido publicados hasta el año 1934[31], mientras las ediciones de las «Relectiones» a partir del año 1557 se han sucedido profusamente, y han tenido gran difusión, en especial las dos *De Indis*[32].

Después de Vitoria, es Suárez el clásico español que ha contado con mayor favor de los autores para ser considerado como verdadero creador del concepto moderno de derecho internacional[33]. Así como la tesis a fa-

---

[31] *Comentarios a la «Secunda Secundae», de Santo Tomás.* Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Tomo III: *De iustitia* (57-66). Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. 4, Salamanca, 1934.

[32] Una enumeración de las diversas ediciones de las «Relectiones» puede verse en JOSEF SODER: *Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts*, Frankfurt an M.-Berlin, 1955.

[33] Dado el carácter de este estudio, creo poder considerarme dispensado de entrar a examinar detenidamente la tesis del P. Bonifacio Difernán, según la cual Miguel Bartolomé Salón sería el verdadero fundador del derecho internacional. A nuestro juicio tiene razón Difernán en cuanto que M. B. Salón es tal vez de nuestros juristas-teólogos el que con más detenimiento y cuidado atiende a la distinción del derecho de gentes del natural y el civil. Pero el trabajo del P. Difernán parece partir, más que probar, del supuesto de que el derecho de gentes se identifi-

vor de Vitoria tiene su punto de arranque, al menos para su generalización, a finales del siglo pasado, en la primera época del renacimiento de Vitoria, la tesis a favor de Suárez ha tomado vigor en estos últimos años, a costa del prestigio de la primera. No es extraño, de consiguiente, que veamos figurar entre sus defensores a quienes han puesto reparos a la interpretación habitual del texto de Vitoria: Larequi, Höffner... El texto de Suárez que sirve de base fundamental a esta postura presenta, al menos a primera vista, mucha más claridad y solidez que el de Vitoria. Pertenece al libro segundo del tratado *De legibus* y, dentro de él, a una serie de capítulos que tratan de esclarecer la naturaleza del derecho de gentes. En el último de ellos—en el siguiente va a tratar ya de algunos corolarios que se deducen de esta doctrina—establece Suárez: «Para mayor claridad—según se deduce de San Isidoro y otros juristas—se han de distinguir dos modos según los cuales una cosa se dice que es de derecho de gentes: uno, en cuanto es el derecho

ca con el derecho internacional, y así todo él queda viciado por este supuesto. B. DIFERNÁN: *Miguel Bartolomé Salón, fundador del Derecho Internacional,* en REDI, 6 (1953), págs. 83 y sigs.

que todos los diversos pueblos y gentes deben observar entre sí; otro, en cuanto que es el derecho que cada una de las ciudades o reinos observan dentro de ellos, pero que por su semejanza y coincidencia se llama derecho de gentes. El primer modo es el que me parece que contiene de la manera más propia el derecho de gentes, que es realmente distinto del derecho civil, tal como lo hemos explicado» [34]. Como se ve, Suárez distingue bien claramente dos clases de derecho de gentes. Y en la segunda no cabe duda de que los sujetos de ese derecho de gentes son los individuos y no los grupos de tipo nacional o estatal, puesto que se verifica «dentro de ellos». Sin embargo, ha habido en los autores una tendencia a destacar la importancia del primero. No sólo por dejar desatendido y como olvidado el derecho de gentes «interior», sino

[34] «Addo vero ad maiorem declarationem duobus modis (quantum ex Isidoro et aliis juribus et autoribus colligo) dici aliquid de iure gentium, uno modo quia est ius quod omnes populi et gentes variae inter se servare debent, alio modo quia est ius quod singulae civitates vel regna intra se observant, per similitudinem autem et convenientiam ius gentium appelatur. Prior modus videtur mihi proprissime continere ius gentium re ipsa distinctum a iure civili, prout illud explicimus.» F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 19; en la edición de Coimbra, 1612, pág. 190.

porque se le ha relegado a la categoría de impropio e inauténtico, al reservar para el primero, para el que Suárez señala como el regulador de las relaciones de tipo internacional o interestatal, las categorías de «propiamente dicho» y «auténtico» [35]. Sin embargo, la calificación que en realidad le atribuye Suárez es la de «proprissime», y aun esto de una manera modesta y poco decidida: «videtur mihi». De consiguiente, si de este derecho se dice que contiene «proprissime» el derecho de gentes, quiere decirse que el otro, el que hemos llamado «interior», también es «proprie» derecho de gentes; es decir, derecho de gentes propiamente dicho, o auténtico.

Todavía es más clara la tendencia a identificar, sin más, el primero de los dos derechos de gentes distinguidos por Suárez con el derecho internacional, en el sentido de derecho entre naciones o Estados [36]. Indudablemente el texto de Suárez tiene una gran ventaja sobre el de Vitoria, en el sentido de

---

[35] Cfr. J. HÖFFNER: *Ob. cit.*, pág. 234; L. LEGAZ Y LACAMBRA: *La fundamentación del Derecho de gentes en Suárez*, en REDI, I (1948), pág. 21; A. TRUYOL Y SERRA: *Die Grundlagen der Völkerrechtlichen Ordnung nach den spanischen Völkerrechtsklassikern*, en «Heidelberg Jahrbücher», (1958), II, pág. 62.

[36] Cfr. los autores citados en la nota anterior.

que en éste no era del todo claro si la sustitución de «homines» por «gentes», en la expresión «inter gentes», era intencionada y consciente. Esto en el caso de Suárez está, naturalmente, excluído. Pero los reparos más fuertes contra la interpretación inter-nacionalista, en el sentido exclusivo, del texto de Vitoria, parten del texto mismo, tal como aparece en las ediciones de la «relectio» *De Indis* y versan sobre su interpretación, especialmente sobre el sentido de la palabra «inter» y del de «gens». También lleva ventaja el texto de Suárez sobre el de Vitoria en el sentido de que al hacer referencia también a un derecho de gentes en el interior de los grupos que se relacionan entre sí, al menos en éste queda garantizado que los individuos sean sujetos del derecho de gentes. Pero ¿quiere decir esto que los individuos sean sujetos del derecho de gentes sólo en ese sentido de interior o interno?

A nuestro modo de ver, resulta sorprendente que autores como Larequi o Höffner, que se han opuesto a una interpretación estricta de la partícula «inter», en la expresión «inter gentes» de Vitoria, no se hayan planteado, al menos, esta cuestión a propósito de la misma expresión en Suárez. Esto está tan-

to más justificado cuanto que Suárez emplea repetidas veces, en el mismo capítulo y en el siguiente, la expresión «inter gentes» o «inter nationes» refiriéndose al derecho de gentes en el segundo sentido, esto es, en el que claramente no es derecho internacional: «fere omnes nationes inter se conveniant» [37], «Si vera in illis est convenientia inter nationes» [38], «Magna similitudo inter gentes» [39]. Si Suárez hubiera querido emplear la expresión en sentido estricto, parece que, en el mismo capítulo y principios del siguiente, no la debería haber empleado en otro. El hecho de que en el texto de Suárez se contraponga «inter» a «intra» no es suficiente a excluir la cuestión, ya que, en la interpretación de Larequi, el «inter» lo que significaba era «universalidad» [40]. Y éste es el mismo significado que puede tener aquí, ya que lo que en realidad se contrapone en Suárez no es sólo «in-

[37] *De legibus*, 2, 19 (9). Es cierto que alguna edición en lugar de «nationes» pone «rationes». Así la de Antuerpiae, 1613. Pero aparte de que la primera lectura es la que salva debidamente el sentido de la frase, es la que corresponde a la edición «princeps»: Coimbra, 1612.

[38] 2, 19 (10).

[39] 2, 20 (1).

[40] Cfr. nota (17).

ter» con «intra» sino «*omnes* populi et gentes variae inter se... («todos los diversos pueblos y gentes entre sí») con «*singulae* civitates vel regna intra se» («*cada una* de las ciudades y reinos dentro de sí»). Por lo demás, el empleo de la partícula «inter» queda de sobra justificado en la construcción latina por la proximidad de la palabra «variae», queriendo significar, *simultáneamente*, la diversidad de los pueblos entre sí.

Que sea la idea de universalidad a la que fundalmente atiende aquí F. Suárez, aparece aún más verosímil, si tenemos en cuenta otro texto de Juan de Salas, que ha sido considerado como paralelo, y al que se ha querido adelantar la distinción suareciana de dos clases de derecho de gentes [41]: «Pero es muy útil esclarecer si una cosa es de derecho positivo o de derecho natural; y asimismo, en el caso de ser de derecho positivo, si se trata de un derecho común a todas las naciones o no; y si se trata de un derecho común a todas las

[41] «La distinción implícita en Vázquez de Menchaca, Báñez, Salón y Molina fué claramentes formulada por Juan de Salas en *Jus gentium per accidens* y *Jus gentium per se*. L. PEREÑA VICENTE: *Francisco Suárez, sistematizador de los internacionalistas clásicos españoles. El concepto de derecho internacional,* en REDI (1954), pág. 86.

naciones como si dijéramos «per se», porque todas las naciones lo establecieron en cuanto que forman una especie de comunidad única, o bien «per accidens», porque al establecerlo cada una dentro de ella, luego resulta, por inducción, que lo han establecido todas»[42]. Aparece claramente en este texto de Salas, como en otros muchos de los autores de la escuela española, incluído Suárez, la preocupación por caracterizar debidamente el derecho de gentes frente al civil: por su universalidad; así como frente al derecho natural el de gentes se caracteriza por su positividad[43]. Y la división del derecho de gentes está establecida en virtud de esta nota de universalidad: universal «per se» o universal «per accidens». En consecuencia, yo entiendo que está más de acuerdo con el pensamiento general del propio Suárez, y con todo el espíritu que domina la doctrina del derecho de gentes en los clásicos españoles, interpretar el texto a que nos venimos refi-

[42] J. DE SALAS: *Tractatus de legibus in primam secundae S. Thomae*, Lugduni, 1611, tract. 14, disp. 2, q. 91, 3: «Quid de iure gentium sentiat autor».

[43] V. nuestro trabajo: *La caracterización del derecho natural y del de gentes por los autores de la escuela española*, en «Anuario de Filosofía del Derecho», VII, (1960), págs. 189 y sigs.

riendo poniendo el acento en la nota de universalidad de este derecho y estableciendo su división en dos clases en virtud de esa nota de universalidad: que se dará en su forma más propia, o «per se», si se consideran todos los pueblos o naciones como formando una gran comunidad; y que se dará accidentalmente y de manera menos propia, si cada pueblo en particular establece las instituciones de derecho de gentes que luego resultan ser comunes a las demás.

Naturalmente esto no es desconocer que Suárez tenga en cuenta la existencia de los Estados y que en las relaciones entre éstos tenga el derecho de gentes su lugar y su función más adecuados. Pero ésta no es su característica: también el derecho natural regula las relaciones entre Estados[44].

Vistas las cosas desde esta perspectiva, creo que no puede haber ninguna dificultad en admitir que para Suárez, aparte de los Estados, también los individuos puedan ser sujetos del derecho de gentes, en sus dos sentidos, y to-

44 A propósito de ellas dice expresamente Suárez: «Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem, non tamen sufficienter et immediate quoad omnia; ideoque aliqua specialia iura potuerunt usu eorundem gentium introduci». F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 19.

mar parte en la formación de ese derecho. Afirmar, como Pereña, que «si constantemente habla del consentimiento de todos los hombres significa que éstos son elementos integrantes de la *gens*, que constituye el sujeto inmediato de este derecho» [45], me parece excesivo interés en hacer prevalecer la propia interpretación. Por un solo texto, que, tomado aisladamente y en una sola parte de él, puede inducir a pensar de esta manera, no se puede violentar todos los demás textos para hacerlos venir a coincidir con él. El derecho de gentes, no obstante la división introducida por Suárez, indudablemente sigue constituyendo una unidad. Pero entonces tiene aún menos sentido excluir de él como sujetos a los individuos [46].

[45] L. PEREÑA VICENTE: *Francisco Suárez, sistematizador de los internacionalistas clásicos españoles. El concepto de derecho internacional*, en REDI (1954), pág. 82.

[46] Que el derecho de gentes continúa siendo una unidad, una categoría lógica con sentido, aun a pesar de la división introducida, me parece claro por la forma en que Suárez establece esta división o clasificación: al final ya de la exposición de su doctrina sobre el derecho de gentes (1, 2, cap. 19). Después de tratar de esta división, Suárez no trata ya sino de ciertos «corolarios de la anterior doctrina» (cap. 20): y allí vuelve a aparecer también la categoría del derecho de gentes con sentido unitario. Que, además,

Por lo demás, la argumentación expuesta a propósito de Vitoria, a base de su doctrina política, para mostrar cómo en las relaciones internacionales cuentan los individuos, aun aparte, al margen o por encima de los Estados, creo que se puede hacer valer también a propósito de Suárez. Y aun con más razón, ya que la doctrina política de éste es más precisa y decidida.

Nos queda por considerar la concepción de Suárez de los «pueblos», «gentes» o «naciones» y si la evolución sufrida por estas entidades desde Vitoria, e indudablemente tenida en cuenta por Suárez, autoriza a pensar que en éste fueran inconcebibles las relaciones internacionales al margen o por encima de los Estados. Desde luego, éstos tienen en la concepción de Suárez una consistencia mayor que en la de Vitoria. Pero ni al exterior son «comunidades tan autosuficientes que no necesiten de la ayuda y de la asociación y trato mutuos», ni al interior son tan absorbentes

---

Suárez con esta división no quiera romper con ese sentido unitario, común a todos sus compañeros de escuela, parecen indicarlo las palabras mismas con que la presenta: «Addo vero ad maiorem declarationem».

que nieguen toda relación con el exterior que no venga encasillada dentro de sus propios cauces. Una interpretación totalitaria de este tipo chocaría con los principios más fundamentales de la escuela española. El considerar como caso aparte la postura de Suárez a este respecto, en relación con los otros clásicos españoles, no parece que tenga fundamento. El profesor Legaz Lacambra ha hablado a propósito de la concepción del Estado de la unidad esencial de la escuela española: de Vitoria a Suárez[47]. Y el profesor Truyol Serra considera, refiriéndose a todos los clásicos españoles en general, que éstos van más allá de Aristóteles y se aproximan más a la Estoa «en cuanto que no limitan la sociabilidad natural solamente a la comunidad política, es decir (para servirnos de una expresión actual), solamente al Estado, sino que aquélla va más allá, y abarca todo lo que posee la impronta humana»[48]. El matiz personalista, que es clara característica de toda

[47] L. LEGAZ Y LACAMBRA: *La fundamentación del Derecho de gentes en Suárez,* en REDI, I (1948), página 15.

[48] A. TRUYOL Y SERRA: *Die Grundlagen der Völkerrechtlichen Ordnung nach den spanischen Völkerrechts-klassikern,* en «Heidelberger Jahrbücher», (1958), II, págs. 59-60.

la filosofía política cristiana, y en especial de la de los clásicos españoles, tenía que tener aquí también su manifestación y permitir así una comunidad humana de personas por encima de los límites de las fronteras nacionales. Tal es el pensamiento y la doctrina de F. Suárez, como aparece en su famoso texto: «El género humano, aun cuando dividido en varios pueblos y reinos, conserva una cierta unidad no sólo específica, sino también como política y moral» [49]. Sería absurdo fijarse solamente en la afirmación de que la humanidad está dividida en pueblos y reinos y no advertir el carácter adversativo de esa expresión; y la afirmación de que *a pesar* de eso («quantumvis»), el género humano conserva («semper habet») una unidad como política: que no se deriva de la existencia de los Estados, sino que existe *a pesar* de ella.

Nos queda hacer referencia a que la concepción inter-nacionalista que con insistencia venimos rechazando en Vitoria y en Suárez, y por supuesto en el resto de los clásicos españoles, la consideramos incompatible con su doctrina del derecho natural. A nuestro modo de ver la idea ha sido acertadamente

[49] *De legibus*, 2, 19.

apuntada por el profesor don Carlos Ruiz del Castillo: «Fundar el Derecho de gentes sobre el Derecho natural equivale a situarlo sobre una base universal y racional a la vez» [50]. Y no cabe duda de que los clásicos españoles fundan el derecho de gentes en el natural: y no sólo en cuanto al fundamento de obligar, sino también en cuanto al contenido, ya que éste se deriva del natural, y de manera próxima y fácil; de tal modo que ésta es la razón de su universalidad o cuasi-universalidad. En cambio la concepción que limita el campo del derecho internacional a las relaciones entre Estados parte en el fondo del supuesto de que ellos son las únicas fuentes de derecho, y por consiguiente los únicos sujetos del derecho internacional; los hombres como tales son sólo objeto. Su presencia en la sociedad internacional no se niega, naturalmente: él ha de soportar el peso de las sanciones colectivas: p. ej., la guerra. Pero ha de estar siempre mediatizado por el Estado. En cuanto se le reconociera la capacidad de descu-

[50] C. Ruiz del Castillo: *Las relaciones entre los derechos del hombre y el Derecho Internacional, según las inspiraciones de Francisco de Vitoria,* en «Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria», IX (1948-49), pág. 48.

brir en sí mismo lo que es derecho, derecho natural, quebraría la concepción estatista del derecho internacional. El derecho natural regula también las relaciones internacionales. Y el derecho de gentes que de él se deriva, y que, por supuesto, también las regula, participará de esa nota de racionalidad y universalidad propia del derecho natural. Recibe, es cierto, su última confirmación y fuerza por parte del consentimiento de la sociedad, nacional o internacional, y por eso es positivo; pero su contenido existe ya antes de esa confirmación; y, como derivado de manera próxima de la razón natural, es inevitable que sea, o pueda ser, supranacional. Si no recibe la sanción de la sociedad, nacional o internacional, se quedará sin ser verdadero y auténtico derecho: pero esa sociedad que lo sanciona tiene que tener en cuenta el contenido que es previo, si no quiere ir contra los dictados de la razón natural. Estos dictados tienen una doble vertiente: una moral [51],

[51] La doctrina de la obligatoriedad de los dictados del derecho de gentes es clara en los autores clásicos españoles. Cfr., p. ej.: D. SOTO: *De iustitia et iure,* 1, 3, q. 1, a. 3; D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones,* a. 3; M. B. SALÓN: *Commentar. in disp. de iust.,* q. 57, a. 3; L. MOLINA: *De iustitia et iure,* tract. 1, disp. 5; P. ARAGÓN: *In sec. secundae D. Th. Doct.*

y otra sociológica y de buena política jurídica. Pero ambas íntimamente relacionadas e insoslayables de ser tenidas en cuenta.

A la luz de estas ideas se puede explicar la evolución reciente del derecho internacional público, que está desplazando al mismo tiempo el rígido positivismo jurídico y el exclusivismo del Estado como sujeto del derecho internacional. En efecto, esta postura ha resultado insostenible cuando se ha abandonado el formalismo propio del positivismo jurídico y se ha planteado el problema con una visión más real, más pendiente del dato histórico y del análisis de la infraestructura social. Se ha construído así una sociología del derecho internacional y se ha dibujado una teoría sociológica del derecho internacional, representada entre nosotros por los profesores M. Aguilar Navarro y A. Truyol Serra.

Partiendo del análisis sociológico de la sociedad internacional, ésta se ha mostrado muy compleja en su estructura. Es cierto que el Estado juega en ella, aun en el momento presente, la función más importante; pero

Angelici commentaria, De iustitia et iure, q. 57, a. 3; B. MEDINA: *Expositio in primam secundae A. Doctoris D. Thomae* A., q. 95, a. 4.

no es menos cierto que el Estado no actúa ya, ante esta doctrina, con carácter de exclusividad.

En el plano de los hechos, junto al Estado aparecen las organizaciones internacionales. Pero no es sólo esto—en definitiva, las organizaciones son producto de la voluntad de los Estados—, sino que hoy en día es efectiva la participación en la vida internacional de intereses humanos no estatales. Esto puede ocurrir, y de hecho sucede, de varios modos: por grupos de presión (no exclusivamente económicos) o partidos políticos supranacionales (que son naturalmente internacionales: democristianos, socialistas, comunistas). A la vez se manifiesta la presencia del hombre en la vida internacional por encima de los márgenes de los Estados en la preocupación actual por establecer una protección internacional de la persona humana: Carta de la O. N. U., Declaración universal de los derechos del hombre, adoptada por la misma organización, en 1948, y Convención europea de los derechos del hombre, de Roma, 1950 (Protocolo de 1952), instituyendo la Comisión europea de los derechos del hombre y el Tribunal europeo de los derechos del hombre.

En estos casos el hombre aparece ya como sujeto del derecho internacional.

Resulta, pues, que hoy en día está rebasada la doctrina que había mantenido que sólo el Estado es sujeto del orden jurídico internacional. Su radicalismo, su exclusivismo, resultan insostenibles en la nueva situación sociológica. Ello ha permitido al profesor norteamericano Ph. Jessup hablar de un *Transnational Law* como régimen jurídico de todas aquellas situaciones que desbordan el marco de las fronteras nacionales. En el seno de este *Transnational Law* existirían el derecho internacional público y el privado[52].

Ya se comprenderá que desde esta perspectiva no consideremos como conveniente para la gloria de nuestros grandes autores el seguir manteniendo que ellos dieron la fórmula de la reducción del derecho de gentes a las relaciones entre Estados. Más bien entendemos que su gloria está en lo contrario: el haber mantenido el concepto del derecho de

---

[52] PH. JESSUP: *Transnational Law*, New Haven, 1956. En una línea semejante está la insistencia de W. C. JENKS en un nuevo concepto de derecho internacional: *The scope of International Law*, en «British year Book of International Law», XXXI (1954), págs. 1 y sigs.; y en un derecho de la humanidad: *The common Law of mankind*, London, 1958.

gentes con un contenido y una virtualidad mucho más amplios.

Como se ve, nosotros hemos mantenido aquí, a propósito de una cuestión de vivo interés político, pero predominantemente de derecho internacional, la unidad esencial de la escuela española. Y es precisamente en este terreno donde tal vez esta unidad ha sido más estentóreamente negada, en concreto, por el P. J. T. Delos [53].

La postura de Delos ha suscitado, naturalmente, viva polémica, que no es del caso recoger aquí [54]. También A. Dempf se hace cargo de la cuestión: «el P. Delos... ha contrapuesto el derecho internacional objetivamente fundado de Vitoria al, según él, demasiado subjetivo y voluntarista de Francisco Suárez». Pero Dempf no puede compartir esa postura, ya que es precisamente a propósito de Suárez cuando se queja de que exista «la convicción en ciertos círculos celosos y entusiastas de la renovación de la escolástica y espe-

53 J. T. DELOS: *La societé internationale et les principes du droit public,* París, 1929 (2.ª edic. 1950).

54 Cfr. A. MIAJA DE LA MUELA: *De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVII,* en «Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria», IX (1948-49), págs. 99 y sigs., y la bibliografía allí citada.

cialmente del tomismo, p. ej., en la escuela dominicana y en el círculo de Jacques Maritain, de que con Santo Tomás de Aquino se logró ya la plena y definitiva suma de la verdad cristiana, incluso en el aspecto filosófico».

Dempf defiende a Suárez de las acusaciones de excesivamente subjetivista y voluntarista. Pero los ataques a Suárez a este propósito se han ampliado en estos últimos años a Vitoria y a toda la escuela española. Se podría señalar como centro principal de ese ataque el círculo de la Universidad de Friburgo de Suiza. Pues, en efecto, aun cuando uno de los autores más caracterizados en esa tendencia es el dominico español P. Santiago Ramírez, también él está muy vinculado a dicha Universidad suiza. Lo que excita la desaprobación de estos autores es el paso que supone, según ellos, hacia una concepción positivista del derecho el hecho de catalogar el derecho de gentes como positivo. Con gusto se considera como el mejor mérito de los clásicos españoles su dimensión de internacionalistas. Y así concede el P. Ramírez que para la doctrina del derecho de gentes «no fué del todo estéril esta época porque subrayaron expresamente su valor y carácter internacional, que ya tenía equivalentemente en Santo To-

más, y lo derivaron a significar el derecho internacional público» [55]. Pero el P. Ramírez, que se asienta en la convicción de que para Santo Tomás el derecho de gentes es derecho natural [56], no puede menos de tener por un retroceso la vuelta a «lo que parece haber pensado y sugerido San Isidoro, que lo hizo miembro de la primera subdivisión del derecho positivo». «Lo lamentable—dice el padre Ramírez—fué que los teólogos posteriores, a partir de Francisco de Vitoria, volvieron a San Isidoro, abandonando a San Alberto y a Santo Tomás» [57].

Asimismo el P. A. F. Utz juzga que «desde el punto de vista del pensamiento iusnaturalista es necesario afirmar que el giro dado por Vitoria al concepto del «ius gentium» es en extremo lamentable, porque así se dió el primer paso para la separación del derecho internacional del derecho natural» [58]. La

55 S. Ramírez: *El derecho de gentes*, Madrid-Buenos Aires, 1955, pág. 192.

56 Por nuestra parte nos hemos permitido opinar sobre la corrección de esta interpretación: *La doctrina de la propiedad en Santo Tomás*, en «Homenaje a D. Nicolás Pérez Serrano», Madrid, 1959, I, págs. 303 y sigs.

57 S. Ramírez: *Ob. cit., ibidem.*

58 A. F. Utz: *Die Deutsche Thomas Ausgabe,*

misma actitud adopta, en conexión con Utz, M. E. Schmitt en su publicación de la colección «Politeia», de la misma Universidad de Friburgo (Suiza), *Recht und Vernunft*[59].

La postura de estos ilustres tomistas nos parece muy digna de tenerse en cuenta. En primer lugar, nos parece acertado considerar dentro de una concepción esencialmente unitaria a Suárez y a Vitoria, así como a los demás clásicos españoles. Y asimismo el dar por indudable la calificación por éstos del derecho de gentes como positivo. Pero por lo que, sobre todo, nos parecen dignas de atraer nuestra atención las críticas de estos autores es porque plantean un problema de suma importancia no sólo para la adecuada caracterización y encuadramiento de los autores españoles, sino también para la filosofía del derecho en general: el problema de la debida extensión o alcance del campo del derecho natural. El derecho de gentes es la zona fronteriza o intermedia y, por consiguiente, la zona disputada, entre el derecho natural y

---

Band, 18, *Recht und Gerechtigkeit, Kommentar*, Heidelberg-Graz, 1953, pág. 450.

59. M. E. SCHMITT: *Recht und Vernunft. Ein Beitrag sur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts*, Heidelberg, 1955.

el civil, según la tricotomía heredada ya de los juristas romanos. El acercarlo, pues, más a un extremo o a otro, considerándolo como derecho natural, aunque secundario, o como positivo, aunque más próximo al natural que el civil, determina un ensanchamiento o una restricción del campo del derecho natural. Desde estos supuestos parece que se mueven las críticas de Ramírez y Utz.

Pero esta postura que incluye el derecho de gentes en el natural, tendiendo así a la mayor ampliación del campo de éste—en lo que Ramírez y Utz concuerdan con otros muchos neotomistas o neoescolásticos—parece acercarse al espíritu y a las pretensiones de la escuela racionalista llamada del *ius naturae et gentium,* como ya ha señalado el profesor Legaz a propósito de la opinión del Padre Ramírez [60].

En efecto, es característica de la escuela racionalista del derecho natural la ampliación desmedida del campo del derecho natural. Como afirma el profesor H. Welzel, en el derecho natural racionalista—o según su ter-

[60] L. Legaz y Lacambra: *Derecho natural y Derecho positivo en el «ius gentium»,* en «Derecho de gentes y organización internacional», I, Santiago de Compostela, 1956, pág. 145.

minología, profano—, «el centro de gravedad se desplaza de los principios generales a las conclusiones» [61]. Esta diversidad, que, según el profesor H. Welzel, separa al derecho natural racionalista, o profano, del derecho natural escolástico clásico, está determinada, en primer lugar, por el distinto carácter de sus cultivadores, que son ahora juristas o filósofos prácticos; mientras que en el derecho natural escolástico, si bien habían penetrado en él algunos juristas como F. Connan o F. Vázquez de Menchaca, predominaba con mucho el carácter de filósofos especulativos y de teólogos de sus cultivadores. Este contraste se hace patente en el lema de Alberico Gentili, el predecesor de Grocio: «Silete Theologi in munere alieno», en contraposición con aquellas otras palabras con que empezaba F. Vitoria su «Relectio» *De potestate civili*: «Officium ac munus theologi tam late patet ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto».

Pero el elemento más determinante de la diversidad de postura es la distinta concep-

---

[61] H. WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1955, pág. 109.

ción de la «natura» y de la «ratio», que son los dos constitutivos fundamentales de la teoría del derecho natural. Frente al «lumen rationis» que nos descubría la ley natural en nosotros como participación de la ley eterna, la «ratio» del derecho natural racionalista está matizada por el método de la «idea clara y distinta» de Descartes; procede, de consiguiente, por el análisis de las cosas en sus íntimas partes y deduciendo unos enunciados de otros con ilimitada fe en sí misma. Asimismo la «naturaleza» es entendida en otra forma: no se trata ya de la naturaleza específica aristotélica, sino de la naturaleza humana empírica, tal como es conocida en la íntima observación de uno mismo y de los demás, en los distintos fenómenos de la vida.

A todo esto se añadía el sentido eminentemente político de este derecho natural racionalista. Este prolificó, en consecuencia, en multitud de proposiciones concretas capaces de sustituir al derecho positivo. Así ya en Grocio, y así sobre todo en Pufendorf, que en los ocho libros de su *De iure naturae et gentium* desarrolló todo un sistema de derecho privado (libros 3.° al 6.°) y de derecho público (libros 7.° y 8.°).

Nada de extraño tiene que un derecho natural concebido de semejante forma se disolviera a sí mismo cuando tuvo la ocasión de imponerse después de la Revolución francesa. Apareció entonces convertido en un código francés, austríaco, prusiano; es decir, en derecho positivo, con todas las limitaciones de tal. Ya no era necesario refutarlo, porque aquel derecho natural, que se había presentado como absoluto, válido para todos los tiempos y lugares, se refutaba a sí mismo al aparecer convertido en positivo, tan positivo como cualquier otro; es decir, tan condicionado y particular como cualquier otro derecho positivo. Y cuando más tarde se han puesto aún más de manifiesto la ideología política y los intereses de clase que aquel derecho natural representaba, no ha sido necesario añadir nada más a su desprestigio.

Naturalmente, frente a esta concepción del derecho natural racionalista la de los juristas teólogos españoles representa una restricción del campo del derecho natural. Esto puede ser «lamentable» en el orden de los hechos, de las imperfecciones de la realidad, de las limitaciones humanas [62]; pero no en el de

[62] Así lo admiten incluso los autores que no son iusnaturalistas; así, p. ej., G. Radbruch: «Si el fin del

los errores. Precisamente esta prudente limitación del campo del derecho natural constituye una ventaja del derecho natural de los escolásticos españoles frente al derecho natural racionalista: y mantiene su prestigio, frente al desprestigio de este otro.

En cuanto a la concepción de Santo Tomás de Aquino, el profesor H. Welzel ha sostenido que restringe aún más el campo del derecho natural que los autores españoles, al dejarlo reducido a los «prima principia» [63]. A mi modo de ver, este punto de vista es insostenible, ya que Santo Tomás habla claramente, dentro de la ley o derecho natural, de los «prima principia» y de los «secunda praecepta» [64], o de los «communia principia» y de las «propriae conclusiones» [65]. Pero tiene razón el

derecho y los medios necesarios para lograrlo fuesen científica y claramente determinables, se produciría como inevitable consecuencia que habría de anularse la validez o vigencia de todo derecho positivo que disintiera de aquel derecho natural una vez científicamente conocido, como el error enmascarado ante la verdad descubierta». G. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1950, pág. 178.

[63] H. WELZEL: *Ob. cit.*, pág. 109.

[64] 1-2, q. 94, a. 5.

[65] 1-2, q. 94, a. 4. Cfr. también: *Commentaria in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, IV, d. 35. q. 1, ad. 1; IV, d. 33, q. 1, a. 2.

profesor Welzel en cuanto que estas conclusiones y segundos preceptos constituyen un grado de derecho natural distinto del de los «prima principia» y tienen un poder vinculante mucho menor. Santo Tomás recoge a este respecto la opinión de Cicerón: «res a natura perfectas et a consuetudine approbatas legum virtus et religio sanxit»; y advierte que esas conclusiones derivadas de los primeros principios no tienen el carácter de precepto absoluto sino después de ser sancionadas por la ley divina o humana [66]. Además, Santo Tomás atribuye a estas conclusiones o segundos preceptos un cierto grado de mutabilidad, frente a la inmutabilidad de los primeros principios del derecho natural [67]. Como además Santo Tomás, al menos de una manera vacilante y oscilante, incluye también a veces el derecho de gentes dentro del derecho positivo [68], resulta que su postura con respecto a la restricción del campo del

---

66 *Commentaria in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, IV, d. 33, q. 1, ad. 1.

67 Cfr. 1-2, q. 94, a. 4; 1-2, q. 94, a. 5; 2-2, q. 57, a. 2, ad. 1; *Commentaria in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, IV, d. 33, q. 1, a. 1 y a. 2.

68 Véase nuestro trabajo últimamente citado, páginas 306 y sigs.

derecho natural viene a ser bastante equivalente a la de los autores españoles.

Con esto creemos que podemos cerrar ya este estudio preliminar, que se ha prolongado más de lo que era nuestra intención en un principio. El resultado creo que se corresponde con lo que al empezar enunciábamos: que el libro de A. Dempf debe recibir de las más recientes investigaciones algunas adiciones y complementos; pero continúa siendo en general válido y actual en su contenido.

JOSÉ M.ª RODRÍGUEZ PANIAGUA.

PROLOGO DE LA EDICION ALEMANA

Estos estudios sobre los más importantes filósofos del Estado españoles han surgido por la preocupación de uno de los más influyentes espíritus españoles ante la posibilidad de que su patria se precipitara en la terrible crisis política que en la actualidad, de hecho, la está desgarrando. Cuando en 1935 hablé en los cursos de la Universidad de verano de Santander sobre la sociología alemana, se me rogó que tratara en los mismos cursos, para el año 1936, el tema de la filosofía política cristiana en España, conforme a los nuevos métodos ideológico-históricos. No me fué

posible realizarlo: la tormenta estalló precisamente cuando estaba a punto de salir de viaje. Naturalmente, tanto en aquel que dió el impulso como en mí, que intentaba llevarlo a cabo, no cabía ya la ilusión de que se pudiera conjurar la tormenta con la renovación de la tradición de la filosofía política cristiana. Pero, en el mismo grado, ambos teníamos la conciencia de que en el esfuerzo por la nueva configuración de España en el futuro era necesario hacer tan accesible como fuera posible en la actualidad la voz de los grandes maestros españoles del pensamiento político.

Personalmente he cumplido con gusto la honrosa proposición. El tema se encontraba en la prolongación de mis investigaciones sobre la filosofía política en la Edad Media y en el Renacimiento, que había expuesto, hasta Nicolás de Cusa, en mi libro Sacrum Imperium. *La historia de la filosofía del Estado y la historia de las ideas políticas muestran dos lagunas muy perceptibles: una con respecto al tiempo que va desde la mitad del siglo XV hasta Maquiavelo, la historia anterior al Maquiavelismo, y otra referente a la época de la filosofía política española de los siglos XVI y XVII. Tan variada y espléndi-*

damente como ha sido investigado y expuesto el desarrollo de la filosofía política desde Maquiavelo, así ha quedado de abandonada aquella zona que representa las ideas directrices de la época de las guerras de religión y de las luchas entre las nacionalidades europeas y que bajo el Emperador Carlos V han acompañado al Imperio.

Ya se entiende, por tanto, que no es posible tratar en estos estudios de proporcionar una historia definitiva de la filosofía política española. Faltan para ello las necesarias monografías sobre cada uno de los pensadores, y me falta a mí personalmente el suficiente conocimiento de la literatura española sobre el tema, que sólo mediante una más larga estancia en España se podría conseguir. ¡Pero hay otra cosa que no es menos importante! El desarrollo de la sociología, especialmente de la sociología de la ciencia y de la crítica de las ideologías, nos ha puesto en las manos nuevos métodos para poder incluir la filosofía del Estado en el conjunto de la historia política, espiritual y cultural, de modo que sólo así se logra hacerla plenamente comprensible. Sobre estos métodos hay que decir unas breves palabras, ya que han sido adoptados siempre en la exposición

de cada uno de los pensadores, e incluso de su empleo depende toda la justificación de esta exposición provisional de los más importantes filósofos políticos españoles.

Se pueden tratar la ontología y la filosofía de la naturaleza, aun después de la época del historicismo y del relativismo, como disciplinas supratemporales de la filosofía. Estas tienen, en efecto, como invariable al menos su materia, aun cuando la forma de su tratamiento cambie con el desarrollo del espíritu. Pero no se puede en modo alguno tratar las partes de la filosofía referentes a las ciencias del espíritu, la filosofía del derecho, del Estado, de la ciencia y de la religión, en una palabra toda la filosofía de la cultura, atendiendo sólo a las normas y a los valores supratemporales, que constituyen, por supuesto, lo esencial también en ellas. Cambia aquí, en parte, incluso la materia misma, porque cambia la posición del Estado, de la ciencia y de la religión en el conjunto cultural. Y no se puede separar la filosofía del Estado del conjunto de la cultura como si no hubiera más que estudiar las cuestiones invariables aisladamente, como, por ejemplo, la del fin del Estado.

Las grandes conmociones de la cultura

occidental producidas por la Reforma, el Renacimiento y el Absolutismo, han intentado, todas ellas, configurar la posición del Estado en el conjunto de la cultura de manera distinta a como propone la ideal ordenación jerárquica de valores y de instituciones. El comprender estas crisis de la cultura es una tarea tan vital para la filosofía del espíritu y de la cultura como la afirmación del mismo orden cultural correcto; precisamente porque debe dar el diagnóstico de la política cultural capaz de salvar, y sin el cual una forma de las diversas ramas de la cultura que curara simplemente los síntomas no pasaría de simple charlatanería.

En el tratamiento de la filosofía política tiene que estar, pues, siempre, como fondo, una idea de todo el orden cultural. *La historia de la filosofía del Estado no puede cultivarse por separado de la filosofía de la cultura, pues de lo contrario la especial problemática histórica de cada uno de los pensadores y el influjo de los cambios de la cultura y de las crisis culturales quedaría sin entenderse. Además, así como en el espíritu fuertemente sistemático de la filosofía política española aparece su especialidad como un todo íntimamente cerrado en sí mismo,*

del mismo modo es fácilmente cognoscible su encuadramiento dentro de la situación general espiritual, religiosa y política, mediante una consideración profunda, conforme a las ciencias del espíritu.

Este enmarcamiento de cada uno de los pensadores en la situación general de la cultura *es la primera tarea que estos estudios se proponen cumplir. En cada caso expondremos la doctrina propia de cada uno de los teóricos españoles del Estado únicamente después de haber estudiado la especial problemática del tiempo a la que responden polémica y sistemáticamente. Este método puede llamarse* crítico-cultural. *Para un más íntimo conocimiento de él hemos de remitir a nuestra* Filosofía de la cultura. *Importa además de modo esencial comprender la constelación histórica de instituciones, el* status culturae, *las desviaciones de la norma y de la ordenación jerárquicas de las instituciones. La sociología de las relaciones de tensión de las instituciones tiene, por ejemplo, que esclarecer por qué a consecuencia de la Reforma y de la conmoción que sufrió la única autoridad eclesiástica se acentuó de una manera particularmente vigorosa la soberanía del Estado, por qué en la Francia de*

las guerras de los hugonotes y en la Inglaterra de las persecuciones a los católicos se contrapuso la soberanía popular al Estado absoluto, etc. Solamente por medio del planteamiento de estos problemas se hace comprensible la construcción de toda la teoría del Estado de Francisco Suárez.

Por lo demás—ya que a propósito del primero de los teóricos del Estado que hemos de exponer, Francisco de Vitoria, señalaremos la tradicional jerarquía de la "lex aeterna", del derecho natural y de la ley positiva divina y humana—, no es necesario exponer el orden ideal de la cultura y la justa coordinación de categorías independientemente de nuestro propósito.

El segundo de los métodos empleados es la crítica de las ideologías. Se entiende hoy por ideología la limitada representación de conjunto de la vida social, que se ha configurado partiendo de un punto de vista social unilateral, como, por ejemplo, el del tercer o el cuarto estamento o clase social; y todo lo que de modo general le pertenece en el orden de la concepción del mundo. Crítica ideológica es, pues, la demostración de esta unilateralidad del punto de vista, de donde han de resultar los defectos en la concepción de la

vida. Nosotros hemos de describir este método a propósito de su primer gran maestro, Donoso Cortés, que mostró ya de un modo espléndido todos los fallos en la concepción del mundo del liberalismo y del socialismo, en especial su panteísmo y su ateísmo, por su toma de posición unilateral a favor de la soberanía popular; de modo que una introducción más profunda a este método no es necesaria por el momento.

Un tercer procedimiento es el crítico-metodológico en general, que tiene por objeto el señalar los especiales métodos filosóficos de cada uno de los pensadores y de sus escuelas; esto es, la característica personal de cada uno de los teóricos del Estado. Este método ha de mostrar la actitud espiritual de cada uno y sus distintas tendencias; e intentar, partiendo de ahí, la comprensión de sus obras, señalar cuál era su finalidad y cómo procuraban metodológicamente conseguir esa finalidad. En este sentido hemos de poner de manifiesto el aspecto sistemático de los métodos escolásticos en la exposición de Vitoria y su aspecto histórico-crítico en Suárez, el método histórico-político, que a base de la consideración comparada de la historia busca las reglas y máximas de la razón de

Estado, lo hemos de ver en Mariana; y, finalmente, el crítico-ideológico, en Donoso. El cambio de los tiempos y problemas fuerza no sólo a los políticos a variar su arte de gobernar, sino que fuerza también a los teóricos del Estado a acomodar su comprensión de la realidad estatal al progreso de la cultura y a pulir y profundizar sus métodos. Es claro que no podemos mencionar expresamente todas estas cuestiones metodológicas en la exposición misma. Nuestra exposición tiene que ser tan sencilla como sea posible; en ella interesa ante todo proyectar la teoría política de cada uno de los pensadores en el conjunto de sus circunstancias, para lograr una breve y expresiva representación de su concepción política. El modo cómo la visión cristiana del Estado ha seguido en España la marcha histórica del desarrollo cultural en Occidente, o más bien de sus crisis culturales, desde la Reforma y el Renacimiento, constituye la diversidad de sus doctrinas del Estado y la grandeza de su impulso, siempre de nuevo renovado, por el dominio de los problemas de la época. Pero el hecho de que persista, sin embargo, hablando en términos ge-

nerales, una unidad de estas doctrinas nos da derecho a hablar de una filosofía cristiana del Estado en España.

Bonn, 2 de febrero, 1937.

I.—TRADICION Y RENOVACION DE LA DOCTRINA POLITICA CRISTIANA

Sería superfluo gastar tiempo todavía en hablar de la fama y la importancia del Padre Francisco de Vitoria. En todo el mundo civilizado se le considera como el primer *clásico del derecho internacional*. Norteamérica lo ha honrado como tal al dar acogida a los capítulos fundamentales de su derecho de gentes en la colección de clásicos del derecho internacional, que ha sido preparada por la Fundación Carnegie. Francia lo ha ensalzado por medio de su hermano de Orden P. Delos, que es a su vez un maestro del derecho internacional de fama mundial y

que ha contrapuesto el derecho de gentes objetivamente fundado de Vitoria al, según él, demasiado subjetivo y voluntarista de Francisco Suárez. También en Alemania es Vitoria conocido, aunque por desgracia sólo a través de la nueva edición americana de sus *Relectiones de Indis noviter inventis et de iure belli;* si bien la edición todavía hoy más extendida de las antiguas, por lo demás todas demasiado raras, de su famosa obra se llevó a cabo ya en el año 1580 en Ingolstadt, la antigua universidad católica de Baviera.

Pero tan grande como es la fama del P. Vitoria en el campo del derecho internacional, así es de poco conocido como *filósofo político.* El, sin embargo, sabía, por cierto con exactitud, en qué consistía su verdadero mérito. Era demasiado conocedor de toda la filosofía y teología escolásticas hasta su tiempo, para que no tuviera también conciencia exacta de cuáles eran sus lagunas y del puesto en que él se había colocado. Pues bien, él se consideraba como el primero en cultivar como una *rama especial,* dentro de la teología escolástica, la filosofía política, demasiado descuidada hasta entonces. Esta apreciación de sí mismo es totalmente exacta, como, evidentemente, no es siempre el caso en todos

los filósofos y teólogos. La tercera de sus doce «*Relectiones*», que bajo el título *De potestate civili* trata del Estado, debería ser, como la principal producción de Vitoria, la más célebre, en lugar de la quinta y de la sexta, que ponen los fundamentos del derecho internacional objetivo. Es igualmente del todo exacto que Vitoria como filósofo político, y al mismo tiempo como gran teólogo, fundó una nueva teoría del Estado que proporcionaba los primeros elementos para la fundamentación de su teoría del derecho internacional. Se puede hablar por primera vez con pleno sentido del concepto Estado en el siglo XVI, ya que es entonces cuando llega en Italia a hacerse independiente el concepto *lo stato*, en relación con la doctrina del *status rei publicae* y de la razón de Estado. Vitoria es contemporáneo de Nicolás Maquiavelo, del que apenas podría ciertamente oir o leer algo. Pero al mismo tiempo que el florentino, que hacía consistir el Estado simplemente en una hábil manipulación del poder estatal, establecía él su doctrina del derecho verdaderamente objetivo del Estado. Vitoria vive en una circunstancia política totalmente distinta de la del canciller florentino; y, sobre todo,

en un círculo completamente diferente de ideas políticas.

Su *puesto en el mundo de la ideas políticas* es por él mismo reconocido con todo acierto, al presentarse como especialista de la filosofía política dentro de la teología escolástica. Hemos de señalar los tres principales presupuestos de su doctrina política antes de exponer la doctrina misma. Entendemos por tales el horizonte político del tiempo de Vitoria, cuando precisamente estaba en vías de realización el imperio mundial de Carlos V, en el que no se ponía el sol; la tradición aristotélico - escolástica de la doctrina política a partir de Santo Tomás de Aquino, que él renueva, profundiza y comprende bajo un punto de vista unitario; y, por último, la doctrina teológico-medieval del orden de la «lex aeterna», «lex naturalis», «lex positiva humana et divina», esto es, la gran teología práctica de los órdenes de vida cristianos.

El secreto del permanente éxito mundial de Francisco de Vitoria es su grandiosa idea política del *orbis, la comunidad de los pueblos de todo el globo terrestre,* la anchura planetaria de su horizonte político, que no puede ya superarse en absoluto, puesto que

comprende el conjunto de los Estados de toda la tierra como una unidad natural. Su famoso capítulo «De Indis noviter inventis» es el más alto presupuesto de toda su elaboración; así como el descubrimiento de América abrió a su amplio espíritu la perspectiva de la comunidad de los pueblos de todo el globo terrestre, aun antes de que Carlos V y Felipe II lograran el imperio español de amplitud mundial, que por lo demás no pasó de ser sólo una parte de la realidad de la idea política mucho más amplia de Vitoria.

Esta idea de Vitoria no se puede hoy en día comprender, si no echamos primeramente una mirada al segundo presupuesto, la concepción humanísticamente espiritualizada del *Estado-pueblo como un hecho natural,* según la cual a cada pueblo corresponde tener su Estado, según la «lex naturalis». Fué precisamente el magnánimo humanismo del escolástico Vitoria—a quien por cierto se dirigió en cierta ocasión lleno de confianza el Príncipe de los humanistas, otro gran contemporáneo suyo, Desiderio Erasmo, en demanda de ayuda y protección para una polémica algo más que literaria—el que ante los pueblos paganos de América encontró la ocasión para aplicar la tradicional doctrina

cristiana en el inmediato presente, para solucionar cuestiones de justicia completamente actuales. La fama de que el humanitarismo de Vitoria se colocó al lado de Las Casas, a favor de los indios y de sus derechos naturales, tiene su apoyo en sus más profundas y grandiosas ideas políticas. Sólo gracias a que tuvo la anchura de corazón suficiente para considerar a los expoliados americanos como seres humanos a quienes correspondía un derecho a su propiedad y a su existencia política pudo concebir la idea de una comunidad natural de todos los pueblos y de todos los Estados-pueblos de la tierra. Esta idea es más amplia que el mismo imperio de Carlos V y más grandiosa que su misma opinión, expuesta ocasionalmente, de que los pueblos de la tierra, en ejercicio de su derecho de autodeterminación, podrían incluso, si quisieran, elegir un rey mundial. Pues se refiere inmediatamente al orden jurídico natural entre los pueblos, objetivamente válido, que existe siempre y en todas partes, aun antes de que un positivo derecho de gentes haya establecido algunas de las más importantes ordenaciones de comunicación entre los Estados.

Pues hay, según Vitoria, un «bonum orbis»,

un bien común de todos los pueblos, que no tiene su origen en su propia voluntad; y, de la misma manera que la existencia natural y el derecho natural de cada uno de los Estados, no podría en ningún caso suprimirse por el acuerdo de todos los Estados, «nec orbis totius consensu tolli et abrogari possit». A Vitoria hay que ensalzarlo aún más que por haber puesto los fundamentos del derecho internacional por su concepción de amplitud mundial del derecho natural. Pues él ha sido el primero en ver la comunidad mundialmente comprensiva del derecho natural, la comunidad de toda la humanidad, que tiene necesidad, con una «ingens necessitas», con una acuciante necesidad, de la ayuda ajena y del servicio mutuo, para librarse de toda clase de miserias humanas. El bien común de todo el mundo se basa en la *communitas naturalissimae communicationis,* en la comunicación naturalísima de una civilización mundialmente comprensiva, una natural división del trabajo de los pueblos, que ningún derecho de gentes positivo puede suprimir, porque es la misma naturaleza la que se la ha dictado a los mortales. Las ventajas de una libre comunicación mundial que haga accesibles los tesoros naturales de los diversos

pueblos a todos los Estados, fundamentan un *bonum orbis,* un bien común de la vida internacional, que está exactamente tan inaboliblemente por encima del bien común de cada uno de los Estados, como la *salus publica* está por encima de los intereses de cada una de las personas y corporaciones. Y, naturalmente, tampoco puede el acuerdo de los particulares eliminar la *salus publica,* puesto que está como norma absoluta sobre todos ellos. El *bonum orbis* es la norma natural para el bien de todos los pueblos, establecida como invariable por la naturaleza y su eterno Legislador. La idea del «orbis» es, pues, muy distinta de las modernas ideas de la liga de pueblos y de la «Société des Nations». Esta es una idea jurídica y política, que presupone la soberanía de cada uno de los Estados como constituyente de un contrato de alianza y no tiene que abarcar necesariamente a todos los Estados, si está de acuerdo al menos la mayoría de ellos, para llevar a cabo una decisión mayoritaria de derecho positivo. La idea del «orbis» de Vitoria no se refiere a la asociación de Estados, a una simple sociedad contractual, sino a la comunidad natural de los pueblos. Esta comunidad de pueblos está determinada por su fin, el «status pacificus»; y por

la ordenación del «bonum commune» en la comunidad de comunicación de los pueblos establecida por la misma naturaleza. Está por encima del plano de una forma meramente jurídica, a la que Vitoria ciertamente se había referido, aun cuando no a la forma de una liga contractualmente constituída o de un parlamento de Estados, sino a la forma que correspondía a su tiempo, de un monarca mundial elegido libremente por la mayoría de los Estados. Necesitaría una especial investigación la cuestión de si la idea hispano-habsburguesa del «imperium mundi» estuvo influenciada por Vitoria, así como la teoría posterior del dominico italiano Campanella y del jesuita Juan Mariana de un reino mundial español.

La idea del «orbis» de Vitoria es también muy distinta de la idea teológica de la Iglesia universal, la «Ecclesia universalis», o de la Cristiandad. Ciertamente, sólo gracias a que la Cristiandad era para Vitoria una idea completamente natural y viviente, e incluso gracias a que había entendido la Cristiandad bajo el punto de vista de la filosofía política como una «res publica», que bajo la alta dirección espiritual y jurisdiccional del Papa tiene que garantizar y procurar en toda la

Cristiandad el correspondiente orden jurídico, pudo también representarse de una manera tan clara la idea aún más amplia de la «res publica orbis». Es uno de los más meritorios servicios prestados por Vitoria el que un siglo antes de Belarmino sostuviera con todo rigor y lógica, frente a todos los exagerados curialistas, la sola «potestas indirecta in temporalibus» del Papado, su autoridad simplemente espiritual y moral. Ni el Papa ni el Emperador es para Vitoria «dominus orbis». No lo es el Papa, porque Cristo mismo no tuvo más que una «potestas excellentiae» en cuanto Rey del mundo, una primacía de dignidad en el orden de la Redención; pero su Reino no era de este mundo. Conforme a su naturaleza, la jurisdicción espiritual del Papa no se extiende más que a la Cristiandad. El Emperador, por su parte, no es señor del orbe, puesto que Vitoria establece la independencia y la libre autodeterminación de los pueblos como fundamento de toda su teoría del Estado. Pero el hecho de que al menos en la Cristiandad existiera una comunidad viva y reconocida con un derecho propio, positivo divino, pudo inspirar a Vitoria la idea de la comunidad natural de todos los pueblos.

El segundo presupuesto de la doctrina del

Estado de Vitoria es la gran *tradición aristotélico-escolástica*. Vitoria es el renovador del tomismo en España, y de él arranca toda la posterior historia del tomismo, tanto de dominicos como de jesuitas. Santo Tomás había ya puesto los fundamentos del renacimiento del pensamiento político en cuanto que había introducido en la visión del Estado de la Edad Media la *Política* de Aristóteles con las maduras y polifacéticas teorías del Estado de la antigüedad. Este hecho es la fuente propiamente dicha del pensamiento iusnaturalista en el Occidente cristiano. También la edad patrística había conocido la «lex naturalis», puesto que nada menos que el mismo apóstol San Pablo la había incorporado indisolublemente al Nuevo Testamento y a la teología cristiana. Pero los Padres, y en especial San Agustín, habían pesado a este respecto sobre todo en la consecuencia de los grados de la Revelación, en la ley natural que había valido para todos los paganos antes de la ley divina revelada del Antiguo Testamento y de la ley de libertad y de amor del Nuevo Testamento. La doctrina de la ley natural, mosaica y evangélica es a partir de San Agustín una gran doctrina filosófico-histórica, o, más exactamente, teológico-histó-

rica de la era cristiana. Con asiento en la felicidad y en la gracia, se está ahora en el tercer y último grado de la Revelación. Desde el punto de vista de la abolición, en el terreno de la historia de salvación, de las anteriores leyes y edades del mundo, se descuidó demasiado fácilmente en la Escolástica de cuño agustiniano la realidad de los órdenes de vida naturales, que persisten también en la Cristiandad. Se vió el cristianismo con excesiva facilidad como reino espiritual, como «civitas Dei», y se descuidaron las realidades del derecho natural, de la moral natural y del conocimiento natural, que también en el cristianismo continúan existiendo, aun cuando el orden natural es superado por el sobrenatural. Así se pudo llegar a la tan lamentable exageración del poder papal, a la doctrina de una *potestas directa in temporalibus*, tal como fué defendida por los curialistas, especialmente dentro de la Orden agustiniana, y que virilmente combatió el padre Vitoria. Santo Tomás de Aquino había dado ya los fundamentos, especialmente al introducir la *Política* de Aristóteles, para considerar las cosas del Estado en su orden natural y en su propia y correcta legalidad, tal como hoy hay

que verlas, según la común doctrina de la Iglesia.

Desde Tomás de Aquino, pues, ya significaban «lex naturalis» y «ius naturae» un *campo propio* de lo estatal y de lo social al lado de la esfera espiritual; la «auctoritas sacrata pontificum» estaba ya claramente separada de la «potestas saecularis». Pero, muy lejos de lo que sería un laicismo político y anticlerical, que no admitiera más que el poder soberano y omnímodo del Estado, ese poder mundano estaba ligado al orden moral de la misma naturaleza humana. La esfera independiente de un orden moral y político naturales de los pueblos estaba, pues, ya desde Santo Tomás, vuelta a colocar en su pleno derecho. De aquí podía ya arrancar una filosofía del Estado con la que el P. Vitoria podía superar el problema de una comunidad de pueblos con su propia situación política y espiritual, que incluyera también a los pueblos de América. Lo que signifique el reconocimiento de un derecho natural dentro de toda la concepción de la sociedad, hemos de tratarlo en la próxima cuestión; por el momento nos interesa solamente la influencia que de aquí resulta en toda la construcción de la teoría del Estado.

Cuando hoy se habla de derecho natural, se piensa generalmente en el derecho natural de la «Aufklärung», y se escoge así un camino completamente errado. El error es todavía soportable cuando con ello se alude al derecho natural del siglo XVIII, especialmente el del más famoso teórico del derecho internacional, Hugo Grocio, que aprendió algo muy esencial del P. Vitoria. Grocio funda su doctrina del derecho natural en algunos principios generalmente válidos, como, por ejemplo: se ha de cumplir lo pactado. En él se contrapone todavía al puro arbitrio de un derecho positivista, entendido sólo voluntarísticamente, una forma moral objetiva, conforme a la cual se ha de orientar el derecho positivo. Es en la doctrina del derecho natural de la «Aufklärung» cuando por primera vez se pierde totalmente una norma objetivamente fundada. Entonces no queda del derecho natural nada más que la polémica contra determinados derechos positivos, especialmente contra los derechos positivos de las clases privilegiadas, nobleza y clero. Derecho natural ya no significa más que el general derecho humano de la igualdad y de la libertad, que existe como derecho no escrito antes de toda Constitución y de

todo ordenamiento positivo y que contiene, por tanto, el derecho de revolucionar el orden existente.

El derecho natural clásico tomista es, en relación con este su eco degenerado, lo que una sinfonía con respecto a un coro hablado. Esencialmente consiste *en todo un sistema de derechos humanos,* fundado en el desenvolvimiento de la naturaleza humana en toda la amplitud de sus posibilidades de desarrollo. No sólo son, pues, principios generales los que deben enunciarse. Especialmente Vitoria, tiene presente en su doctrina del derecho natural una representación del hombre en sus comunidades naturales que lleva los rasgos imperecederos de su esencia de origen divino y de las formas indeleblemente impresas de todo orden. Todo lo que corresponde a una naturaleza espiritual, a una personalidad libre en una libre y natural comunidad de vida, todo esto, conforme a las leyes biológicas, está ontológicamente anclado, en toda regla, en esta naturaleza. Ante todo constituye el contenido de este derecho natural tomista la comunidad de vida misma, con todas sus exigencias, con todo el sistema de necesidades que con la división del trabajo han de satisfacerse libremente por la

comunidad. Es el auténtico comienzo de una *sociología de las formas permanentes de convivencia humana,* que no proceden del arbitrio de instituciones y circunstancias temporales y causales, sino que expresan las organizaciones más profundas y duraderas que sirven de fundamento a todas las posteriores instituciones. Lo que necesariamente debe existir y ser posible siempre y en todas partes en las libres comunidades de hombres eso es lo que el derecho natural tomista garantiza. Con ello se ha puesto el fundamento antropológico y sociológico, se ha establecido la ley fundamental de todas las comunidades humanas en el desarrollo de la misma naturaleza moral del hombre.

Mientras Santo Tomás de Aquino atendió principalmente a la fundamentación ontológica y biológica de las comunidades de vida naturales, el P. Vitoria, con la orientación práctica típica de su pensamiento, formuló desde el principio el derecho natural de un modo que luego le permitiría deducir claramente las soluciones a todas las cuestiones de la vida social de su tiempo. Como filósofo político piensa y se expresa también con el punto de vista de un teólogo moral que quiere proporcionar a las conciencias una res-

puesta clara en los difíciles problemas de la vida práctica. El procedimiento que utiliza para ello es la concepción del Estado, la más importante y práctica forma de vida social de la esfera mundana, conforme a la división de las cuatro causas, «causa finalis», «efficiens», «materialis» *et* «formalis». Esto produce a primera vista al hombre moderno la impresión de algo anticuado, de una simple manía pedagógica o de una pedantería. En realidad ésta es la forma más segura de comprender lo íntimo de la vida de la comunidad del pueblo atendiendo a todos sus aspectos. El que contempla todos los principios de una cosa, dice el P. Vitoria, tiene la garantía de comprenderla por completo y acertadamente. Este riguroso procedimiento pone de manifiesto a la vez la agudeza de su pensamiento y la categoría de su magisterio. Y el resultado es que de este modo evita la unilateralidad de otros muchos teóricos del Estado; éste queda configurado no atendiendo simplemente a la utilidad, como ocurre en el Liberalismo; ni a la sola fuerza, como en el Absolutismo; ni demagógicamente, como ocurre en la doctrina de la soberanía popular, o como una simple forma, según el esquema de las formas de Estado al estilo de

todos aquellos formalistas del derecho para quienes la forma es más importante que la cosa misma. Ya por este mismo estar libre de toda unilateralidad, que se deriva naturalmente de su universalmente comprensivo punto de vista, se reconoce la fecundidad y la envergadura de su método. Nos conformamos por el momento con esta referencia a su comprensiva perspicacia en la metodología, que tiene su digno correlato en la perspicacia política, con esta observación de la pureza de su procedimiento, ya que en el próximo estudio hemos de presentar la aplicación concreta de sus métodos.

Una vez que hemos expuesto ya en esta forma la significación del derecho natural para el P. Vitoria, no ha de ser difícil comprender el tercer presupuesto de su pensamiento político, a saber, el modo cómo presenta el derecho natural y el positivo, la ley eterna de Dios y la ley divina de la Revelación en un orden jerárquico de todas las leyes que regulan conjuntamente la vida de los hombres.

También con respecto a esta *doctrina de la cuádruple autoridad* de las leyes en la vida humana se coloca el P. Vitoria en el plano de la tradición cristiana. Con la aparición del

Cristianismo en la historia hizo su entrada, al lado de la autoridad humana positiva del Estado, la autoridad divina de la Iglesia. Desde San Agustín, además, cobró existencia y formulación el excelso pensamiento de un orden eterno que preside a toda la humanidad y a toda la naturaleza, el pensamiento de la «lex aeterna», esto es, la previsión y la dirección de la historia y de la naturaleza por el mismo Legislador divino. Este es el eterno orden del mundo, y la ley natural, su eco en la conciencia humana. Sin embargo, al tratar de un pensador de altura e independiente no importa tanto lo que él recibe como dado, como un inamisible tesoro del pensamiento, como lo que él consigue espiritualmente, lo que él entiende que hay que poner en claro y aprovechar para la solución práctica de los problemas de la vida. El P. Vitoria asimiló inmediatamente la doctrina de la cuádruple ley que regula la vida humana entendiéndola sociológicamente y supo ver en seguida los grandes cuerpos sociales, las distintas «potestates», las distintas fuerzas y órdenes de la vida que están regulados y constituídos por estas leyes.

Desde que el Cristianismo es una realidad, ha quedado superado el totalitarismo de los

pueblos paganos y la teocracia del estado judío, en los que el poder mundano y el espiritual coinciden. La sociedad humana adquiere diversos estratos. En nada muestra Vitoria más claramente que pertenece todavía a la Edad configurada esencialmente por lo cristiano como en la claridad con que coloca unos junto a otros los diversos poderes de la vida y a todos ellos les adjudica como fin el bien común, pero distinguiendo sus esferas. Solamente en ese suelo floreció la sumamente rica y vital proliferación de las corporaciones, de la que nosotros los modernos no podemos hacernos hoy una cabal idea, desde el momento que el absolutismo despertado de nuevo ha conseguido otra vez la totalización de los elementos singulares, acaparando la fuerza vital configuradora de toda la sociedad. Tan claramente como Vitoria habla en cierta ocasión del derecho corporativo propio de las Universidades, que nosotros los hombres de hoy empezamos precisamente ahora a comprender de nuevo, así de evidentemente son para él la Cristiandad y la «potestas saecularis», los pueblos y los Estados, las corporaciones y las sociedades, sencillamente cuadros sociales cada uno con su propio derecho. Parece como si únicamente con-

siderara plenamente garantizada la seguridad de todo el orden jurídico en el caso de que todo el cosmos de todas las «societates et potestates» logre su plenitud. Es preciso ver primero exactamente todos los derechos y todos los órdenes de la vida y distinguirlos entre sí, para que puedan también realmente garantizarse y asegurarse todos los derechos.

La alta calidad de su ciencia jurídica se muestra en que sabe diferenciar con toda claridad unas de otras *la vida jurídica* de las distintas comunidades. La Iglesia está por su misma esencia organizada jurídicamente de una manera distinta que el Estado, y precisamente las miradas alternativas a la constitución de la Iglesia y del Estado le permiten, gracias a esa confrontación, la plena penetración en el conocimiento. Está una vez más en lo cierto cuando se designa a sí mismo como teólogo especialista en filosofía política. Si nuestra misión en este caso no fuera el estudiar a Vitoria como filósofo del Estado podríamos entusiasmarnos igualmente ponderando la agudeza auténticamente tomista de su doctrina de la Iglesia. Pero asimismo tendríamos entonces que confesar que esa doctrina es tan clara y expresiva, sobre todo, porque Vitoria es un gran filósofo del Estado.

Separados y, sin embargo, ligados entre sí, coexisten uno al lado del otro los poderes de la vida humana. Conserva esa doctrina el fin del «bonum orbis», el orden correcto y la libertad de todas las comunidades, para que cada una con su propio derecho a la vida y la propia vida de su derecho puedan trabajar para llevar a cabo la verdadera cultura. Sin que Vitoria mencione a Platón a este propósito, sigue la misma concepción de Platón del mejor orden de la vida humana, que es el de la libre cooperación de todas las clases o estamentos sociales. También la Iglesia y el Estado son sólo estratos sociales en el «orbis» según la idea de la justicia social dinámica. El fin de Vitoria es claramente la plenitud natural y sobrenatural del hombre y de toda la humanidad; por consiguiente, hay una ideal supraordenación de la autoridad divina sobre la mundana.

De esta manera recibe en este momento su más grandiosa idea, la del «bonum commune totius orbis» y del «ordo orbis», su definitiva consagración: la «lex aeterna», el divino Legislador mismo con su amorosa Providencia para toda la humanidad, es el que determina el orden de todas las comunidades y el que ha puesto en la libre naturaleza humana su

libre cumplimiento y su repercusión natural. En verdad, se contempla seriamente la vida humana y se la ve bastante mísera y trágica. La miseria humana es el fundamento por el que los hombres tienen que vivir en sociedad. Pero la magnanimidad de la ayuda mutua en el orden natural de todas sus sociedades manifiesta el *plan mundial*. Debemos realizar con libertad nuestro fin, el «bonum orbis». El hombre noble se compenetra con el plan de Dios respecto a la humanidad y comprende, en definitiva, el derecho y el fin de la sociedad y la seriedad del poder y del orden como la llamada de Dios a los hombres, para que como libres hijos de Dios atiendan a los planes del Padre y realicen juntos su omnipotente orden del mundo en un libre «ordo amoris».

II.—LA DOCTRINA POLITICA DE FRANCISCO DE VITORIA

Nos hemos ocupado tan prolijamente con los fundamentos de la doctrina política del P. Vitoria, porque ellos sirven no sólo para él, sino también, en términos generales, para todos los filósofos del Estado del Siglo de Oro español. Ciertamente fué el P. Vitoria el que implantó en España el dominio de la doctrina política tomista, en contraposición con la agustinista y curialista, y, gracias sobre todo a la brillante legión de sus discípulos, el que más contribuyó a la renovación del tomismo en toda la Iglesia después del Tridentino.

En adelante podemos ya dedicarnos a los detalles de su doctrina del Estado y a su con-

cepción general del Estado. Este está determinado, en primer lugar, por su fin. Si esto suena hoy en un sentido utilitarista, ello es debido a que en el siglo XIX el Estado fué concebido, tanto por el liberalismo como por el socialismo, simplemente como un garante de la fórmula económica que se consideraba la mejor, simplemente como una sociedad para el fin de la mejor forma económica sin propia altura jurídica y como una mera organización de poder para el mantenimiento de un determinado orden económico obligatorio. Pero el fin del Estado es concebido por Vitoria de una manera completamente distinta. De la manera más sobria opina Vitoria, con auténtico realismo, que el Estado es un simple medio para remediar la miseria humana. La «miseria hominum» es el fundamento remoto del Estado, y precisamente por esta razón tienen los hombres que asociarse para la mutua ayuda. El fin del Estado es, por consiguiente, la comunidad de la prestación de servicios, de los «mutua officia». Queda considerado así como la unidad de las diversas profesiones y corporaciones, como un *Estado de estamentos* que resulta necesariamente de la división del trabajo y de la natural comunicación entre las familias y las corporacio-

nes. «Communitas naturalissima communicatio!» Precisamente porque la familia como forma natural de vida en común no es autárquica, no puede proporcionar suficientemente todo el bienestar humano, es necesario que un grupo más amplio de hombres forme una comunidad y que así se llegue a una «societas perfecta», a un grupo suficiente para su propio mantenimiento por la mutua ayuda y defensa. Para esta finalidad del propio mantenimiento de las naturales *agrupaciones por pueblos*—pues las «gentes» o «nationes» son los primeros grupos sociales autárquicos—ha sugerido la naturaleza a los hombres la formación del Estado. El fin del Estado consistente en el propio mantenimiento y en la propia defensa hacia dentro y hacia fuera, ante todo del libre establecimiento del mejor orden jurídico, el que más acomodado sea a un determinado pueblo; eso es el «bonum commune», que preside objetivamente como norma y como norte a los pueblos. Estos tienen que querer la seguridad, el orden, la protección y la libre constitución de su orden jurídico, porque éstas son necesidades de la vida, no sólo porque esto es útil, sino porque es deber moral de justicia y de amor al prójimo. La «salus publica», y por lo tanto

el Estado, es no sólo un fin arbitrario que puedan los pueblos mismos proponerse a su gusto. Se apoya en la responsabilidad de todos los particulares con respecto a la vida en común regulada y ordenada de la mejor manera posible. La dignidad del Estado de derecho está fundada en la objetividad del bien común verdadero y comprensivo. Comunidad, ordenamiento y comunicación son una vehemente necesidad. La liberación de la «miseria hominum» es de tan apremiante necesidad para la perfección de la vida en común como la perfección moral en la vida personal. La perfección esencial del individuo en el orden biológico natural se realiza mediante la «vis ordinatrix corporis», el inconsciente poder de ordenación de la vida misma, la perfección moral de la naturaleza humana en el cumplimiento consciente y deliberado de sus fines. Para la perfección esencial de la comunidad también es ciertamente necesario un poder de ordenación.

La configuración que recibe el Estado por razón de su finalidad, la objetiva ordenación de la cooperación y del derecho, elimina su falsa sublimidad de ser el único y autónomo fin del hombre. Ella hace del Estado nada más que *una* forma de la vida social, precisamen-

te *la forma de la comunidad de un pueblo*. Se llega con esto sólo a la organización parcial del «orbis», de toda la humanidad: «res publica est pars totius orbis». Su orden jurídico está ordenado dentro del orden jurídico de toda la humanidad, en el «bonum totius orbis», con respecto al cual los Estados quedan exactamente tan obligados como los particulares con respecto al bien común del Estado. Está por lo demás implicado en la gran comunidad de la Cristiandad, en el caso de que la mayoría de sus ciudadanos sean cristianos, para cuyo fin especial, es decir, el orden de la salvación, incumbe inmediatamente la responsabilidad asimismo a otra «potestas», la «ecclesia universalis». Al lado del Estado existen además otras organizaciones diferentes en su derecho y finalidad, p. ej., la Universidad, a la que corresponde determinar su propia organización, y ante todo la familia, con su propio derecho natural.

Pero precisamente esta misma determinación exacta del fin del Estado le confiere a éste su especial *dignidad jurídica*. Gracias a ella se hace visible la «causa efficiens» del Estado. La última causa fundamental originadora del Estado es Dios; «solus auctor rei publicae Deus». Esta frase no puede ser en-

tendida en el sentido habitual de los soberanos por la gracia de Dios. Tiene una significación mucho más profunda; no es por derecho divino, «iure divino», por lo que se establece el señorío de una dinastía sobre un pueblo, sino sólo como repercusión del derecho natural. Esta es precisamente, según Vitoria, *la diferencia entre la Iglesia y el Estado*. En la Iglesia ha sido establecida la «potestas ordinis», su propio poder espiritual, únicamente «iure divino». Cristo mismo confió el poder espiritual a determinadas personas y las constituyó así como clero separado de los laicos. Vitoria tiene un especial interés, dado el tiempo en que vive, en defender este derecho de la clase sacerdotal, en contra de Lutero y su doctrina del sacerdocio de todos los fieles. Puesto que el poder sacerdotal de consagrar y de perdonar los pecados es un especial carisma de oficio, tiene que ser el derecho positivo divino la causa de una diferenciación en la Iglesia entre sacerdocio y laicado. En el Estado no existe una diferenciación semejante. En el orden natural todos los particulares están obligados con respecto al bien común, e incluso en la época anterior al cristianismo y a la ley mosaica, la época de la mera ley natural, tenía todo el pueblo el

derecho de elegir los sacerdotes como una parte de su poder de libre organización.

La frase de que *Dios es el autor del Estado* significa para Vitoria que Dios ha instituído conforme al derecho natural las comunidades y sociedades, de tal modo que éstas, de conformidad con el orden que les corresponde de causas segundas, «causae secundae», pueden y deben darse la organización más conveniente y necesaria. Si Dios da su propio ser a las cosas, también entonces les da lo que se sigue de ese ser. «Qui dat speciem, dat speciem consequentia.» El Estado es conforme al derecho natural, y esto se lo debe a Dios, «mediantibus causis secundis». Puesto que Dios ha constituído la naturaleza humana de modo que los hombres como seres sociales tengan necesidad de vivir en régimen de mutua ayuda y en un orden jurídico de propia responsabilidad, pueden y tienen aquellos que desarrollar y realizar de un modo moralmente libre su situación natural, espiritual y social. Si el Estado es la organización de la mutua ayuda, tiene que ser organizado también en libertad moral por todos sus ciudadanos y todos continúan siendo responsables con respecto a su debida Constitución.

Pero esto significa también que por encima

del derecho positivo está el natural, como Vitoria con seguridad, como buen tomista, desarrollaría en sus comentarios a la Suma, por desgracia hoy perdidos. «Res publica est constituta iure naturali». La ley natural misma es, pues, la causa del Estado y los derechos positivos de éste son en cierto modo las determinaciones desarrolladas con respecto a la norma general y estrictamente objetiva de los derechos humanos, que valen siempre y en todas partes, de acuerdo con la esencia misma del hombre y de la comunidad del pueblo. Por esta doctrina se diferencia la concepción del Estado de Vitoria de todas las doctrinas del Estado a partir del absolutismo, que no quieren reconocer más que el derecho positivo del Estado como única causa de todos los derechos e instituciones dentro del Estado.

Con esto se hace ya comprensible el siguiente punto de esta doctrina del Estado: la «causa materialis» del Estado es el *pueblo*. El pueblo es anterior al Estado, y el Estado debe ser un pueblo-Estado: así se podría expresar hoy ese pensamiento. Pero en Vitoria hay una formulación mucho más expresiva: «Causa materialis potestatis saecularis est res publica, cui de se competit gubernare se

ipsam». Con esto está expresado en toda su fuerza el pensamiento moderno del *derecho de autodeterminación de los pueblos*. Ha de ser siempre un título de gloria para Vitoria haber sido el primero que, tras unas leves insinuaciones en San Agustín y algunos filósofos medievales del Estado, ha desarrollado una clara teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos y la ha defendido brillantemente contra la opinión medieval de que el Emperador o el Papa eran «dominus orbis».

«Potestas secularis est in tota re publica, est apud totam plebem». El poder mundano reside materialmente en toda la comunidad del pueblo. Esta doctrina es uno de los fundamentos del derecho internacional de Vitoria, pero hemos de tratarla en primer lugar en el aspecto de su significación en el derecho constitucional y en la política interior. El derecho de autodeterminación no significa *soberanía popular*. Esta moderna exageración del derecho de autodeterminación la rechazó ya de antemano Vitoria expresamente, aun antes de que hubiera sido expresada y formulada adecuadamente. El pueblo no constituye soberana y arbitrariamente el poder estatal como tal: «non potest ex condicto

potestatem constituere». El poder del Estado está determinado por Dios y fundado por El en el derecho natural. A la inversa, el pueblo no podría suprimir el poder estatal, tal como han imaginado los utopistas liberales y socialistas, pues ni siquiera toda la humanidad puesta de acuerdo estaría en condiciones de poder hacerlo, «nec totius orbis consensu tolli possit». Así como la soberanía popular tiene por presupuesto la concepción positivista del derecho, del mismo modo el derecho de autodeterminación tiene por presupuesto precisamente el orden objetivo del derecho natural del bien común, al que todos están permanentemente obligados. A la libertad arbitraria de la soberanía popular se contrapone en Vitoria la libertad moral del pueblo, obligada al derecho objetivo y responsable con repecto al todo. El pueblo tiene que realizar la «salus publica», conforme a las normas generales de la naturaleza humana y conforme a las leyes sociológicas de las comunidades populares. No es la voluntad del legislador la norma reguladora de la organización política, sino la «utilitas rei publicae», el bien común y el «status pacificus» como fin del Estado.

Este derecho sujeto a la ética, de la autode-

terminación de los pueblos, está fundado en la misma *naturaleza espiritual* de éstos, en la necesidad de la libre comunicación, de la división del trabajo y de la prestación de ayuda que corresponden a todas las comunidades humanas, también a los pueblos del recién descubierto continente. Esa autodeterminación deja a salvo ante todo la *responsabilidad* de cada uno ante el bien común, ya que todos tienen conjuntamente una responsabilidad «in solidum» con respecto a la «potestas civilis», que en definitiva vuelve a su propia autoridad, la autoridad de todo el pueblo. Los pueblos comparten, en efecto, el destino de sus gobiernos; por consiguiente, tienen el deber de controlar que el gobierno no pase a manos de quien lo ejerza tiránicamente. De lo contrario corren el peligro ellos mismos de caer juntamente con el gobierno en situaciones difíciles, especialmente en el orden de la política exterior. Incluso son responsables con respecto a todo el «orbis», puesto que cada uno de los Estados no es más que una parte de toda la humanidad. Cualquier particular que pueda ante el pueblo hacer oir una voz responsable está obligado a velar «ne dammum capiat orbis aut christianitas».

Se pone aquí de manifiesto la grandeza de

ánimo de Vitoria, la noble y aristocrática altura de la escrupulosidad auténticamente humanística y cristiana de nuestro filósofo del Estado y teólogo moral. Se revela en la magnánima predisposición para tomar en cuenta y encarecer, partiendo de un auténtico interés por el Estado y amor a la patria, la responsabilidad con respecto al «bonum commune», y también con respecto al «bonum orbis».

El pueblo no puede, ciertamente, ejercer el poder colectivamente, y por eso es necesaria la «potestas civilis» como «causa formalis», como *forma del Estado* del pueblo. Al enlazar así nosotros la expresión forma del Estado con el concepto de pueblo, damos acogida a un tiempo a la concepción del Estado del pueblo de Vitoria y a su concepción concreta de las formas de gobierno. Esta no se representa de modo abstracto, como una cosa independiente, por el estilo de monarquía, aristocracia o democracia, ni tampoco de tiranía, oligarquía o soberanía popular. Se trata de la Constitución determinada de un determinado pueblo, y, por tanto, forma de gobierno y derecho de autodeterminación han de ser considerados conjuntamente. Forma de gobierno en este sentido es el poder del go-

bierno, el régimen: «Potestas publica est auctoritas gubernandi rem publicam civilem», la autoridad del gobierno por encima de la comunidad de ciudadanos. Pero ¿cómo se aviene este poder del gobierno con el derecho de autodeterminación, que fué precisamente tan insistentemente recalcado por Vitoria? ¿No es tal vez la democracia la única que se ajusta al derecho de autodeterminación?

Vitoria expone cien años antes que Thomas Hobbes, el clásico teórico del Estado del absolutismo, la teoría de la trasmisión del poder al gobierno. «Populus auctoritatem in regem transfert». No hay, según él, un «contrato social», una teoría del contrato, para la constitución del gobierno, aun cuando éste proviene del pueblo. No es un contrato entre el pueblo y el gobierno el que entrega a éste un poder revocable en cualquier momento. Vitoria pone como ejemplo de una elección de esta clase la elección de Abad por los miembros de la Orden. Pero tampoco sucede, como en Hobbes, que una vez trasmitido el poder quede éste definitivamente perdido, lo que se ha llamado la teoría de la abdicación del pueblo. Aun cuando el pueblo trasmite el ejercicio de su poder, queda, sin embargo,

responsable, al menos en sus miembros capaces de dar una orientación, con respecto a ese ejercicio, es más, responde solidariamente con su destino del recto ejercicio de la autoridad. Nosotros designaríamos esto como la teoría del derecho natural clásico del verdadero Estado del pueblo y de la trasmisión responsable del poder. Vitoria no pierde nunca de vista la idea ética del pueblo-Estado, la responsabilidad a un mismo tiempo del pueblo y del gobierno, ya que el pueblo tiene que soportar indudablemente las consecuencias de un gobierno acertado o equivocado.

La *idea del derecho* que está a la base de esta doctrina de la Constitución podemos ponerla nuevamente de manifiesto comparándola con el absolutismo. Para Thomas Hobbes vale el principio: «Homo homini lupus», el pesimismo absoluto del trato humano. «Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo!» Esta es la opinión del P. Vitoria. Ciertamente, si el hombre sólo «lupinamente» se puede relacionar con sus semejantes, entonces es comprensible que el particular por miedo a la muerte trasmita su poder de gobernarse al más fuerte, que le ofrece la mejor protección. Sólo por un miedo a la muerte de este tipo puede decidirse a la re-

nuncia de su libertad, como en la teoría de la abdicación. Vitoria no considera de modo tan pesimista la humanidad, incluso caída, como el maquiavelista Hobbes. Tiene *confianza en la razón humana y en su sentido de responsabilidad.* Cree en la prevalencia del altruísmo y del pacífico intercambio social entre los hombres. La vida humana no es continuamente sólo una guerra y una batalla con los diversos medios de la astucia y del poder, pues si no hubiera, al menos temporalmente, paz, no podría subsistir el género humano.

Pero el derecho organizado de defensa y el deber de esta clase, tanto en el interior como respecto al exterior, es también para Vitoria un título fundamental para la necesidad de un poder de gobierno. Tiene ya en su tiempo —como nos puede mostrar un siglo más tarde Calderón—todos los elementos para afirmar que el derecho de matar no corresponde al particular en la pelea privada. El derecho de la vida y de la muerte y de la conducción regular de una guerra, así como el poder de coacción, pertenece siempre solamente al Estado. Para que pueda existir un poder ordenado de defensa semejante debe el particular renunciar a la igualdad, que corresponde a los miembros del pueblo antes de

la constitución del poder estatal. Tiene aquel que abdicar el ejercicio del poder valerse por sí mismo, para que así pueda existir el poder ordenado del Estado.

Pero así como con esta renuncia al ejercicio del poder valerse por sí mismo no se pierde el derecho a defenderse en caso de legítima defensa, ya que éste pertenece al derecho natural, así tampoco se pierde la responsabilidad y el control con respecto al poder estatal. Vitoria habla expresamente de una obligación de entregar el poder estatal solamente a quienes lo ejerzan rectamente. Continúa siendo consecuente cuando no reconoce un derecho directo a la rebelión contra el poder tiránico. En su lugar recalca tanto más insistentemente el deber de llamar la atención que tienen todos los que en el consejo del rey o del pueblo pueden hacer oir su voz autorizada, sobre todo cuando se trata de la cuestión de la justicia de una guerra.

El derecho objetivo del poder del gobierno no se funda ni en la trasmisión subjetiva del pueblo ni en la libre determinación de quienes lo asumen, sino en las necesidades del *bien común,* que está como norma suprema sobre gobernantes y gobernados. También el príncipe está obligado a las leyes como «pars

rei publicae», en modo alguno es «legibus solutus». El gobierno no tiene su poder derivado de un contrato de constitución, como tampoco las leyes positivas tienen su fuerza moral derivada del legislador, sino más bien de la «utilitas rei publicae», las necesidades del orden de la vida pública. Cuando la ley no corresponde al bien común entonces no es ni siquiera una ley. De la misma manera sería nulo un acuerdo de insubordinación convenida a la ley.

Según todo lo expuesto, es evidente que la *cuestión de las formas de gobierno* es una cuestión de oportunidad en el sentido más exacto de una correspondencia entre las formas de Estado y los fines determinados de un determinado pueblo. Se reduce para Vitoria a una cuestión de la voluntad de la mayoría; puesto que pertenece a los derechos fundamentales del pueblo el darse a sí mismo la mejor constitución, «rationem optimam status instituendi», y la unanimidad en esta cuestión no es posible esperarla, tiene la mayoría el derecho de determinar la forma de gobierno. Esta es entonces obligatoria para todo el pueblo. El gobierno, sin embargo, no deriva su poder de los electores y de la mayoría, sino que lo tiene sólo como represen-

tante del bien común y de toda la colectividad.

Muy inteligentemente alude Vitoria a la posibilidad de que la democrática Florencia y la aristocrática Venecia se den a sí mismas una constitución monárquica por medio de una decisión de la mayoría, así como la posibilidad de que la mayor parte de la Cristiandad establezca un monarca de carácter mundial, de la misma manera que podría haber cambios en la constitución de la Iglesia hasta incluso respecto a la elección del Papa por los cardenales, con tal de que no afecten al derecho divino que hay en la Iglesia. Y del mismo modo, finalmente, tiene toda la humanidad el derecho de darse leyes. Toda la comunidad natural de pueblos tiene el derecho de darse una constitución, resultando igualmente aquí que no es la mayoría la que da la norma para la interior configuración de esta constitución, sino que también aquí tiene tal categoría sólo la norma del «bonum commune totius orbis», la norma de las necesidades vitales naturalmente protegidas y de las libertades de los pueblos. Con respecto a cada uno de los pueblos, prefiere Vitoria la forma de monarquía hereditaria, pues los gobiernos democráticos alardean, es

verdad, de una especial libertad, pero en realidad tienen que sufrir mucho como consecuencia de los partidos y de las revueltas. ¡Vitoria habla en la época de la sublevación de los Comuneros! La libertad, dice, puede quedar igualmente a salvo con un monarca justo que con las otras formas de gobierno.

Con esto estamos ya dentro de la última cuestión de la doctrina del Estado, es decir, el modo como éste está enclavado en la *comunidad de Estados*. Lo más importante sobre esto lo hemos dicho ya en el estudio anterior, cuando hemos descrito la grandiosa idea de la comunidad de pueblos de todo el planeta, la clave de bóveda de todo el edificio de la doctrina política de Vitoria. Ahora estamos ya en condiciones de comprender exactamente esta idea, así como las consecuencias que de ahí extrae Vitoria para la vida del Estado tanto en la paz como en la guerra.

Creemos esclarecer de nuevo de la mejor manera la singular postura de Vitoria en la cuestión del derecho internacional mediante su diferenciación de las otras principales concepciones en este problema. Se puede observar hoy en el derecho internacional el predominio en el orden de las ideas de un claro liberalismo. La teoría del contrato que

asigna el nacimiento de cada uno de los Estados a la libre voluntad de los particulares y que es la más acogida con respecto al Estado mismo, vale todavía como la última palabra para la sociedad de Estados. Está en íntima dependencia con la moderna teoría de la soberanía, que no lleva necesariamente consigo el reconocimiento de una soberanía popular, pero sí en todo caso el de la soberanía del Estado. Todos los Estados reconocidos como soberanos por los demás forman una libre sociedad contractual y establecen conforme a su propia voluntad un orden jurídico positivo de esa sociedad de Estados. El positivismo jurídico y el voluntarismo caracterizan esta teoría del contrato.

A ella se contrapone la antigua teoría medieval de un «dominium orbis», que pertenece al Emperador con el «imperium mundi»; la idea de la supremacía de un pueblo rey al que corresponde el poder sobre los otros pueblos y Estados. En la práctica de hoy se llama esta teoría imperialismo, que de distintas maneras pretende enlazar con la tradición de los antiguos imperios universales y proclama el señorío o de un solo Estado o de un grupo de Estados victoriosos sobre los sometidos Estados-vasallos y colonias. Aun cuando la

situación internacional de hoy es tal que ninguna clase de imperio universal estaría en condiciones de ejercer aisladamente una decisiva hegemonía, sin embargo, en toda la política de bloques late la idea del imperio mundial o al menos de una oligarquía de imperios.

Vitoria está más allá de estas dos teorías. La comunidad de pueblos no se constituye, según él, por la libre voluntad y convenio de los Estados. Es una necesidad, igual que el Estado mismo. Ideal y normativamente existe ya anteriormente a la voluntad de los Estados, como el Estado existe por naturaleza anteriormente a la voluntad de los particulares que quieran darse a sí mismos una determinada organización. «Una res publica pars totius orbis». La humanidad es un todo que existe antes y simultáneamente con sus partes, los pueblos. En ella misma reside su propio poder de darse leyes: «Totus orbis habet potestatem leges ferendi. Ius gentium vim non habet ex pacto hominum». El derecho internacional no tiene su poder de obligar derivado de la voluntad de la humanidad o de los Estados soberanos, sino de la norma moral de la justa convivencia de los pueblos. Esta es su objetividad, que está por encima

de los Estados, como el derecho natural está por encima del derecho positivo. Independientemente de la política de bloques de los grandes Estados o de la política mayoritaria de una mayoría de Estados, tiene validez el «bonum orbis» tanto para los fuertes como para los débiles. El que todos los Estados con la propia vida de su derecho y con su propio derecho a la vida pertenezcan a una comunidad natural, su «status pacificus» y el bien común de la civilización y del orden, esto no ha sido abandonado a la libre determinación. La «salus totius generis humani» es la que posibilita ciertamente una vida auténticamente libre de todos los Estados y pueblos, la justicia social en todo el mundo. Los Estados son no sólo responsables con respecto a los perjuicios jurídicos de sus propios ciudadanos, sino también con respecto a un «damnum orbis aut christianitatis». Consiguientemente combate Vitoria por el triunfo de una pura idea de derecho y de justicia en la vida del Estado frente a la simple política de bloques o el capricho de la mayoría.

Siguiendo su mismo método, podemos ahora resumir los cuatro determinantes fundamentales de la comunidad natural de los Estados para Vitoria: Su causa final es el

«bonum commune orbis», el mutuo servicio que los Estados tienen que prestarse en una comunidad de trabajo por la civilización para su propio provecho y ventaja; la comunidad del orden y del derecho es por sí misma el más alto valor en la sociedad de Estados. Ella es asimismo la suprema norma de su conducta, puesto que la causa eficiente remota de este orden de derecho es Dios y la próxima la «naturalis ratio», la razón humana conferida por Dios mismo, y conforme a la cual los pueblos determinan lo que es derecho internacional. La causa material de la sociedad de Estados es la humanidad misma, a quien corresponde en la forma de Estados-pueblos determinar en común y en armonía la organización de la sociedad de Estados. Ciertamente pertenece a los Estados-pueblos un derecho de autodeterminación respecto a su propia Constitución, pero igualmente les corresponde respecto a la Constitución de la sociedad de Estados, puesto que precisamente el derecho a determinar la mejor Constitución es la señal característica de su independencia, no ciertamente de una ilimitada soberanía.

Así resulta la forma concreta de la Constitución de la sociedad de Estados derecho

positivo y la determinante «causa formalis» de su vida común. Que Vitoria pensaba a este propósito en la posibilidad de un monarca universal, lo hemos indicado anteriormente, y asimismo que esta cuestión de oportunidad le dió pocos quebraderos de cabeza, quizá demasiado pocos. Para él lo más importante era la deducción de las disposiciones concretas del derecho internacional de un principio superior, las consecuencias que con su concepción iusnaturalista resultaban para la vida justa y moral de los pueblos, y las conclusiones que conforme a esto pueden sacarse para las conciencias.

Las consecuencias para el derecho internacional en tiempo de paz las completó Vitoria principalmente bajo el punto de vista práctico de las relaciones con los pueblos de la América recientemente descubierta. Se planteaba aquí, en primer lugar, la cuestión de si podían ser tratados como miembros capaces de derecho de la comunidad de pueblos. Vitoria dió una respuesta afirmativa, y la fundamentó—muy significativamente para toda su concepción de la comunidad—en que todos estos pueblos se encontraban en el ejercicio de sus esenciales derechos naturales. Tenían matrimonios estables, autoridades,

propiedad, leyes, industria manual, comunicación entre sí y una cierta clase de religión; en resumen, el uso de hecho de la razón natural humana. Por todo ello han adquirido personalidad de pueblos de la comunidad humana. ¡Dios y la naturaleza no fallan ninguna cosa!

Estos hombres primitivos tienen también todo lo necesario para una vida sin pecado. Hubiera sido ciertamente poco creíble que Dios los hubiera dejado así miles de años fuera del estado de salvación y no les hubiera proporcionado la posibilidad de salvarse conforme al «status legis naturae».

Pero con esto se han rechazado ya todas las pretensiones jurídicas sobre estas poblaciones, que prescindiendo de su natural libertad aspiran bajo cualquier título de dominio a la conquista de estos pueblos. Aun el título de la extensión de la religión cristiana no es suficiente, pues ésta se ha de conseguir «probabili persuasione», con fundamentos convincentes de razón, mientras los conquistadores pretendían inmediatamente conseguir oro. «Quibus alia cura est, quam cura animarum!»

La cuestión de por qué, no obstante, tenga España un verdadero título de derecho para

la colonización de estos pueblos la resuelve Vitoria totalmente del lado de éstos, de acuerdo con su idea de la comunicación de los pueblos entre sí. Puesto que la libertad de comunicación no puede ser impedida, tampoco pueden los indios rehusar a los españoles la comunicación de intercambio, con tal de que ésta proceda sin amenazas y actos de poder. Se puede también asignar a los españoles en cuanto primeros descubridores una cierta esfera de influencia, de conformidad con el derecho de gentes. Pero lo que sobre todo ofrece a los indígenas el trato con los españoles es la posibilidad de conseguir un estado más elevado de civilización, al recibir de ellos una inteligente administración y la «humanitas», la más alta forma de educación.

De una significación igualmente general y permanente son las consecuencias que Vitoria deriva de su doctrina del derecho natural y de gentes para el *derecho de guerra*. El único título jurídico para la guerra no puede ser en todo caso más que la guerra de defensa, y, consecuentemente con esto, únicamente puede ser permitida una guerra de ofensiva por un solo motivo, cuando se trate de impedir o de castigar una injusticia, «ad pro-

pulsandam et vindicandam iniuriam». Estas discusiones de todo el derecho de guerra son una pieza maestra de la inteligencia y de la escrupulosidad en las soluciones. Ellas muestran que Vitoria, no obstante su clara mirada para las cosas esenciales y fundamentales, sabe tener en cuenta también con pleno vigor los casos cambiantes de la vida y las alteraciones e ilusiones de la pasión. Discute, por ejemplo, en una ocasión la posibilidad de que dos Estados puedan tratar, ambos de buena fe, de estar en posesión del derecho a la guerra. Discute el problema de si corresponde a los súbditos el derecho de rehusar el servicio militar en caso de que tengan una guerra por injusta, y responde garantizando íntegramente los intereses de la patria. Se esfuerza continuamente por mantener la guerra en los límites de la humanidad y someterla a las normas del bien común de toda la Cristiandad y de toda la humanidad.

Ciertamente no pudo su doctrina política, escrita precisamente en la época ascendente del maquiavelismo, alcanzar ya de antemano toda la seriedad del problema del Estado. Sólo el desarrollo posterior de la filosofía política española entrará en toda la tragedia de las realizaciones de la vida de los pueblos.

Pero no es poca cosa que a los comienzos de esta doctrina del Estado se presenten ya inmediatamente con toda claridad los principios inmutables del derecho y de la justicia, conforme a los que se debe dirigir el Estado y la Sociedad de Estados.

III.—¿SOBERANIA DEL ESTADO O SOBERANIA POPULAR?

Se podría brevemente señalar la significación histórica de la doctrina política de Vitoria de la siguiente manera: Santo Tomás de Aquino, el teólogo clásico de la Cristiandad, había dado ya en el primer estadio de la evolución moderna con la diferencia clara entre el poder espiritual, con subsistencia propia, y el poder temporal, igualmente independiente en su esfera. Vitoria se encargó en su tiempo, de la Reforma y del Renacimiento, de llevar a cabo el perfeccionamiento, correspondiente a este ensanchamiento del horizonte político, de la doctrina tomista.

Realizó *un sistema de todas las principales cuestiones de la doctrina del Estado*, incluso la de la sociedad de Estados y la de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, tan ejemplarmente acabado, que desde entonces está firmemente asentado *en la teología y la filosofía clásicas de la concepción cristiana del Estado*. La doctrina política cristiana ha alcanzado ya con esto la cima, y lo que se realizó después no toca ya a las cuestiones fundamentales, sino solamente a la elaboración y perfeccionamiento de puntos particulares.

La posición histórica de Vitoria resulta además del hecho de que de él arrancan las dos escuelas más influyentes de la Escolástica: la dominicana y la jesuítica. Esta es históricamente su fortuna, ser el padre de la renovada Escolástica en sus dos tendencias y haber configurado decisivamente a ambas, al menos en cuanto a la doctrina política.

Si ahora nos vamos a ocupar de *Francisco Suárez*, hemos de recalcar en primer lugar que también él, el jesuita, tiene que agradecer lo más decisivo al dominico Vitoria. Un tratamiento puramente histórico, que dirigiera la mirada a las diferencias históricas de las escuelas, podría y debería establecer la diversidad de ambas doctrinas políticas.

Pero ese tratamiento dejaría con ello de lograr su sentido propio, es decir, su parentesco sobre comunes fundamentos escolásticos, y no acertaría con su significación para la «philosophia perennis». Esto es, sin embargo, al mismo tiempo su permanente importancia sistemática, también para nuestro tiempo. Aquí, a propósito de estas exposiciones que no tienen que ser históricas, sino filosóficas, se trata esencialmente de estos elementos permanentes y todavía válidos de la doctrina del Estado de Francisco Suárez.

Que este último estilo es el que más importa resulta fácilmente de la consideración de la *influencia de Suárez* hasta finales del siglo XIX y aun en nuestros días. Si Vitoria es el sistemático de la doctrina clásica del Estado en la Cristiandad, Suárez es el gran teórico en cuestiones particulares. También él analizó minuciosamente de nuevo la doctrina tomista del Estado, siguiendo el sistema de Vitoria y desde sus propias circunstancias históricas, las de la Reforma, Contrarreforma y del incipiente absolutismo; y sus soluciones están sacadas a la luz de esta nueva situación. En su tiempo había ya empezado la polémica entre la moderna idea monárquica del Estado y la democrática, y la solución de

Suárez a esta discutida cuestión, juntamente con sus afirmaciones íntimamente ligadas a ella sobre la potestad sólo indirecta del Papa, coincidiendo con su gran compañero de Orden Belarmino, continúa en nuestros días siendo ejemplar. Siempre se ha recurrido a estas soluciones tan pronto como la cuestión monarquía o democracia se ha puesto candente para la filosofía cristiana, tal como sucedió a finales del siglo XIX por los tiempos del *Syllabus* y últimamente en Alemania hace unos diez años, cuando igualmente surgió a la superficie el problema de la posición del catolicismo con respecto a las formas de gobierno. Entonces apareció una magnífica monografía de Heinrich Rommen sobre la doctrina política de Francisco Suárez. Por los tiempos de la promulgación del *Syllabus* se propuso por primera vez, que nosotros sepamos, la cuestión de si realmente Suárez había dado las soluciones definitivas y acertadas en el debatido problema de la soberanía popular. No es necesario decir ya en honra suya hasta qué punto era tenido hasta entonces por la autoridad clásica en la materia. Ahora se le señalaba, por cierto tanto por los teólogos católicos como por el historiador del derecho Gierke, como precursor de Rousseau,

puesto que no había defendido, es cierto, enteramente la soberanía popular, pero le había de todos modos allanado el camino. No hay ninguna duda de que no se le puede cargar a Suárez con este reproche. Por esta razón hemos recalcado nosotros desde el principio su coincidencia fundamental con Vitoria y hemos de resaltar todavía más claramente cómo, a pesar de acentuar la importancia del elemento de la voluntad en el concepto de la ley y en el derecho del pueblo, mantiene, sin embargo, rigurosamente la validez objetiva de la norma de derecho.

Precisamente esta polémica en torno a Suárez nos puede dar luz acerca del verdadero sentido de su doctrina política. Con el triunfo pleno de la forma liberal-democrática en el siglo XIX se hizo por primera vez propiamente visible con exactitud lo que se llama «soberanía popular». Entonces apareció que hay una indisoluble relación entre la *soberanía popular y el principio de la mayoría,* en cuanto que la mayoría preponderante pretende adjudicarse la omnipotencia estatal sin preocuparse por los derechos de la minoría. Si es sólo el voto del Parlamento el que determina la formación del gobierno y su poder legislativo y de ejecución, es de

facto la mayoría la que impera, y sus leyes son las que valen, de acuerdo con el positivismo jurídico y el voluntarismo en la concepción del derecho. Pertenece, por tanto, la doctrina positivista y voluntarista del derecho y del Estado al concepto de soberanía popular, y la validez objetiva del orden jurídico y los derechos de las minorías no tienen ya ningún apoyo en las instituciones mismas, sino sólo en la escarnecida idea del derecho natural. Surge entonces con suma facilidad en la oposición la idea de que lo que a ella le corresponde ahora es conquistar de nuevo todo el poder, para imponer con igual exclusivismo sus pretensiones. La oposición entre democracia y dictadura conduce a dos ideologías, entre las que parece ser que no cabe más que una lucha a vida o muerte. A la democracia radical se opone una dictadura igualmente radical.

Que Francisco Suárez no defendió esta concepción de la soberanía popular resulta claro con la simple *consideración del tiempo* en que él desarrolló su doctrina del Estado como solución a los problemas de la época, partiendo de un punto de vista filosófico y teológico. Ciertamente sólo cuando se encuadra en su época su doctrina política se puede

comprender su pleno sentido y la exacta significación de sus detalles. El momento histórico a que aludimos es el del incipiente absolutismo en Inglaterra con Jacobo I, que se presentó a sí mismo como teórico del Estado y que fué rebatido por Suárez a requerimiento del Papa Paulo V en su obra *Defensio fidei.* Esta obra es fundamental para toda la doctrina del Estado de Suárez, aun cuando pertenece a su última época. Se ha de tener presente esta situación del problema en el tiempo del absolutismo, para poder comprender en esas circunstancias las afirmaciones fundamentales de la doctrina política de Suárez.

Aun cuando la *Reforma* fué inmediatamente sólo un problema religioso, como es cada día más claro, tuvo, no obstante, muy importantes y trascendentales consecuencias para toda la vida política y la doctrina del Estado. Como el fundamento más profundo del cambio por la Reforma de toda la vida política europea hay que considerar el que la teología protestante negara la autoridad espiritual en la Iglesia universal y se viera forzada, en consecuencia, a invocar la autoridad temporal en el ordenamiento de las iglesias, para poder realizar una política re-

ligiosa unitaria en cada una de las regiones del Estado. De esta necesidad del protestantismo surgió el principio cargado de consecuencias: «Cuius regio, eius religio». En Inglaterra, donde Enrique VIII mismo llevó a cabo la Reforma, fué manejado por primera vez en su plena agudeza y se requirió expresamente el que el jefe de la nación fuera a la vez sumo pontífice. Constituye la tragedia del protestantismo el que, para oponerse a la autoridad espiritual, también en parte en las cosas temporales, tuviera que someterse a la autoridad temporal en las cosas espirituales. Pero fué igualmente trágico para los Estados católicos de la Contrarreforma el que también ellos tuvieran que practicar el principio «Cuius regio, eius religio», y las consecuencias fueron las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, que son desde luego el recuerdo más doloroso de la Cristiandad.

Vimos ya en el último capítulo que la idea absolutista del Estado estaba ya en marcha desde comienzos del siglo XVI, tanto en la teoría como en la práctica, gracias a Maquiavelo; pero la ocasión definitiva para su pleno desarrollo no llegó hasta finales del XVI y el XVII con las guerras de religión. Su forma jurídica es la doctrina de la soberanía de

los Estados, que fué formulada casi al mismo tiempo en su doble significación: como soberanía del gobierno y como soberanía del pueblo. Sólo si se contemplan las dos expresiones de la soberanía en su indisoluble correlación se comprende, a nuestro juicio, a la luz de los acontecimientos de la época, su auténtico sentido.

Como fundador de la doctrina propiamente dicha de la soberanía absolutista del Estado se considera con razón a *Jean Bodin* con sus *Libri sex de re publica*. La intención de Bodin era sin duda constituir con su doctrina al Estado en instancia suprema e inapelable en las guerras religiosas del tiempo de los hugonotes. La «potestas suprema» del gobierno debía estar, como supremo juez, sobre los partidos religiosos en lucha y poner término con sus decisiones a la guerra religiosa. Si en Bodin pudiera quedar todavía alguna duda sobre la verdadera intención de la doctrina de la soberanía, esa duda desaparecería con el rey Jacobo I de Inglaterra, que llevó sus pretensiones a la soberanía tanto a las cosas temporales como a las espirituales, y finalmente con Thomas Hobbes, que declaró expresamente al Estado como único juez en materias de fe.

Pero como toda teoría extrema del Estado atrae una oposición igualmente extrema e induce a esa doctrina de la oposición al mismo exclusivismo y al mismo radicalismo, así apareció desde el principio enfrente de la soberanía absolutista del Estado la doctrina radical de la *soberanía popular*. Los monarcómacos franceses del tiempo de los hugonotes, según la denominación que muy agudamente se dió a los publicistas hugonotes por sus adversarios, fueron los primeros en proclamar la soberanía popular propiamente dicha y en tomar en consideración además sobre todo el derecho a la rebelión de la oposición, la minoría religiosa, frente a la autoridad estatal. El *Vindiciae contra tyrannos*, que apareció bajo el pseudónimo de Junius Brutus, personalidad no identificada todavía con seguridad hasta la fecha, es el primer manifiesto de la soberanía popular. Puesto que en la Inglaterra de la reina Isabel eran los católicos la minoría perseguida, se comprende que allí fuera la primera defensa de la soberanía popular el escrito del jesuita Robert Persons *Conférence*, que apareció en 1594 bajo el pseudónimo de Dolemann. Cuando más tarde defendieron los puritanos la soberanía popular, se apoyaron en la doctri-

na de Persons de que el poder originariamente es inherente al pueblo y de que éste es la verdadera «causa efficiens» de todo poder, el poder del príncipe, en cambio, limitado y sujeto al derecho de insubordinación del pueblo, así como que el Estado debe su existencia a un contrato y que corresponde al pueblo la recuperación del poder cuando el gobierno no se atiene a la Constitución. Uno de los argumentos preferidos por los ingleses enemigos de la soberanía popular era que esta doctrina la habían suscrito jesuitas como Suárez, Belarmino y Vázquez y también dominicos como Soto y Báñez, y pretendían descartarla por su procedencia papista.

Nosotros hemos de ver cuál fué la verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de autodeterminación del pueblo. Pero por lo pronto era necesario mostrar en relación con la circunstancia histórica general cuál era el tipo y la violencia de la polémica en torno a la soberanía en las dos caras que ésta presentaba, polémica en la que Suárez elaboró *su dialéctico punto medio* con todos los recursos de la agudeza tomista y el empleo de todos los argumentos que le proporcionaban la filosofía y la teología.

Con la cuestión de la soberanía del Estado o

del pueblo estaba en la más intima conexión otro problema, que los filósofos católicos del Estado y los teólogos de la época tenían que tratar aún con mayor cuidado e inteligencia, el problema *del poder inmediato o solamente orientador del Papa* en las cosas temporales. Si Isabel y Jacobo I de Inglaterra pretendían la superioridad absoluta como señores temporales, incluso en las cuestiones espirituales, resultaba contrapuesto a este sumo pontificado el poder espiritual del Papa. ¿Debería la Iglesia mantener ahora debidamente la «potestas directa in temporalibus» que había sido combatida desde Tomás de Aquino e incluso desde Hinkmario de Reims en el siglo IX y en realidad mantenida siempre sólo por una parte de los teólogos, los curialistas? El Papa Pío V había terminado por su parte por decretar la excomunión contra Isabel en el año 1576, lo que conforme a la concepción medieval llevaba consigo la pérdida del trono y la liberación de los súbditos católicos del juramento de fidelidad. Iglesia y Estado aparecían así indisolublemente implicados uno en otro y una solución de las cuestiones jurídicas por el derecho positivo de la Iglesia o del Estado, un apaciguamiento de las conciencias y de las luchas religiosas tenía que

parecer casi imposible. Sabido es que el Cardenal Belarmino y Francisco Suárez, independiente pero coincidentemente, fueron los valerosos adalides, cada uno desde su propia circunstancia, de la lucha contra los extremados curialistas, y los que de una manera definitiva impusieron la doctrina de un poder moral pero no político del Papa (fuera de los Estados Pontificios). Naturalmente esta cuestión interesa aquí sólo mediatamente, por su repercusión en toda la filosofía política de Suárez. Hace falta conocer la problemática de la época y sus circunstancias, para poder juzgar la trascendencia de las conclusiones que forman el núcleo de una filosofía política.

Con este fin hemos de hacer referencia aún muy brevemente a *una tercera cuestión discutida,* que a primera vista parece estar muy alejada de estos problemas de filosofía política, pero que no obstante afecta a lo más íntimo de la concepción del derecho y del Estado de Suárez. Tampoco se podría comprender en absoluto la violencia de esta polémica, si no tuviera conexiones con otras cuestiones de todo el orden de la vida, en especial con la de las relaciones entre Estado e Iglesia. Nos referimos a la famosa y desacreditada polé-

mica sobre la conciliación de la *libertad humana* con la gracia, las cuestiones acerca de la gracia entre protestantes y católicos y dentro también de cada una de las confesiones; polémica en la que dentro del catolicismo se ha querido ver demasiado esquemáticamente a los jesuitas como defensores de la libertad y a los dominicos como representantes de una concepción que acentúa el papel de la gracia divina.

La relación de estas polémicas con la filosofía política se puede ver ya por nuestras indicaciones a propósito de Vitoria. Nos parece de una gran importancia histórica el que Vitoria ya en esta cuestión adoptara una posición clara y terminante, sobre todo en cuanto la polémica penetra en el terreno de la filosofía política. Lutero se había decidido en su escrito *De servo arbitrio* contra la libertad de la voluntad humana. Había considerado las virtudes civiles, la «iustitia civilis», casi como plenamente irrelevantes al lado de la «iustitia Christi», la justificación solamente por Cristo. Que el amigo de Erasmo y teólogo tomista Vitoria no podía pensar así es claro. Pero pudiera, no obstante, haber cedido a la tentación de afirmar la incapacidad jurídica de los herejes, p. ej., para ejercer ju-

risdicción o poseer propiedades, siguiendo en ello a la teoría curialística, que había buscado precisamente en eso un apoyo para defender el «dominium orbis» del Papa y que pretendía reconocer como el único propiamente cristiano el orden sobrenatural. Vitoria rechazó un título jurídico temporal del Papa con respecto a la tarea de evangelización de los pueblos americanos y vió precisamente en el derecho natural de los indios un ejemplo del orden simplemente estatal.

La trabazón histórica de las polémicas de la gracia con las cuestiones del Estado y del derecho es muy íntima y no debe ni puede exponerse aquí. Unicamente es necesario advertir que la acentuación de la libertad humana en Suárez influye profundamente en toda su concepción del Estado, en cuanto que el momento de la voluntad en la formación del derecho es destacado con mucha mayor fuerza y claridad que lo había sido en Vitoria. Sin embargo, es inaceptable hacer de él un representante de la concepción puramente voluntarista del derecho y, por tanto, un partidario de la plena soberanía popular o, al menos, un precursor de esta teoría en el estadio de transición al pleno positivismo.

Precisamente en este punto nos encontra-

mos con la característica decisiva de toda la doctrina del Estado de Suárez. Constituye la esencia de su estilo de pensamiento dialéctico y conciliador el ver siempre con la mayor claridad la *razón de las dos posiciones contrapuestas* y expresarla con los mejores argumentos de ambos antagonistas, buscando por último la conciliación y armonización de los contrarios.

Igual que en la otra gran polémica escolástica, entre Realismo y Nominalismo, procuró Suárez ver la razón de ambas partes y lograr una síntesis que abarcara a ambas, así también en ésta de la concepción normativa o voluntarística del derecho procuró encontrar el justo medio. Suárez se ha hecho famoso con razón sobre todo por sus *Disputationes metaphysicae*. Incluso por Schopenhauer fueron elogiadas como un verdadero compendio de toda la Metafísica escolástica, precisamente porque en ellas se exponen con toda objetividad las opiniones contrapuestas. La influencia de esta obra fundamental en la escuela escolástica jesuítica hasta hoy es bien conocida; en cambio, es menos conocido que la filosofía protestante en Alemania a lo largo de todo el siglo XVII está fuertemente influída por él, como de-

mostró ya hace tiempo Karl Werner en su monografía sobre Suárez y recientemente Peter Petersen en su historia de la filosofía aristotélica en el protestantismo. Si se quiere conocer el modo de proceder del gran maestro es preciso detenerse en esta obra fundamental y procurar comprender en ella sus métodos. Pues su filosofía política no está todavía, por desgracia, expuesta en una obra definitiva, y el mérito de Heinrich Rommen consiste en haber reunido los diversos textos de toda su obra y haberlos expuesto en su orden sistemático.

Está reconocido desde hace mucho tiempo que la Metafísica de Suárez es la única exposición independiente de este tema en el último período de la Escolástica y que ya sólo por esto y por la gran categoría de su elaboración ha desempeñado una gran misión en el siglo XVII. Pero sobre los *métodos* característicos de Francisco Suárez no hay todavía que sepamos ninguna investigación elaborada conforme a los modernos puntos de vista metodológicos, aun cuando es precisamente ése el auténtico secreto de su éxito.

El método escolástico, en general, desde el siglo XII y desde la fundación de las Universidades europeas, cuya estructura espiritual

está al principio totalmente configurada por este método, es en lo esencial un *método histórico-crítico*. Pretende abarcar la tradición en toda su integridad histórica y reconoce ojo alerta las contradicciones reales y aparentes que se encuentran en el conjunto de la ciencia cristiana. La conciliación crítica de estas contradicciones por medio de la razón natural, la *concordantia discordantium canonum*, fué el incansable esfuerzo de todas las generaciones y escuelas de la Escolástica. Un poderoso esfuerzo del espíritu por no tolerar ninguna contradicción en el mundo espiritual del cristianismo y por construir un edificio de la verdad cristiana rigurosamente razonable y unitariamente trabado, por lograr toda la *summa* de las verdades cristianas, éste es el grandioso sentido de esta segunda gran época de la filosofía y la teología cristianas después de la patrística. La animosa confianza en la verdad sin contradicciones de la Revelación cristiana, pero también en la fuerza de la razón natural, que en su depuración y su liberación moral y apoyada en las verdades de la Revelación puede llegar a una imagen cabal del mundo, esto es lo que constituye la grandeza de la filosofía y de la teología escolásticas.

Existe hoy la convicción en ciertos círculos celosos y entusiastas de la renovación de la Escolástica y especialmente del Tomismo, por ejemplo en la escuela dominica y en el círculo de Jacques Maritain, de que con Santo Tomás de Aquino se logró ya la plena y definitiva suma de la verdad cristiana incluso en el aspecto filosófico. Ciertamente se puede reconocer gustosamente que con el esfuerzo del primer siglo heroico de la Escolástica, que va desde San Anselmo hasta Santo Tomás, se lograron efectivamente las líneas fundamentales de la «philosophia perennis», de la filosofía que más y mejor corresponde al Cristianismo, y que hay que ver en Santo Tomás el brillante final de esta primera época. No todo, sin embargo, de lo que viene después de Santo Tomás es época de decadencia de la Escolástica, como quieren decirnos ciertos tomistas. Si miramos a España, a la vista de las brillantes escuelas escolásticas de Salamanca, de Alcalá y de Coimbra, difícilmente se podrá negar la realidad de que también después de Santo Tomás surgieron grandes teólogos y filósofos.

Es cierto que el Nominalismo fué en conjunto una filosofía falsa, y por lo tanto inad-

misible para la construcción de una concepción cristiana del mundo; pero es igualmente cierto que proporcionó, sin embargo, incalculables servicios al progreso de la ciencia y de la filosofía, por ejemplo en el nacimiento de la concepción copernicana, debido a que vió con gran agudeza un sector de la verdad filosófica, el del mundo inorgánico, y lo favoreció con sus métodos mucho más que Aristóteles. En todo caso, desde Santo Tomás a Suárez hicieron su aparición tantas y tan distintas escuelas de la Escolástica, que era necesario todavía un poderoso esfuerzo del espíritu para construir de nuevo sobre base tomista un unitario y gran sistema de la verdad cristiana, para incorporar las otras escuelas con sus respectivas tesis y armonizar nuevamente con método histórico-crítico las contradicciones.

No es ciertamente excesiva la afirmación de que el siglo que va desde las *Relectiones* de Vitoria hasta la muerte de Suárez constituye *una segunda cumbre sintetizadora de la Escolástica*. Sólo con el nuevo estudio filosóficamente exacto de Aristóteles por el «Collegium Coimbrense» tenemos ya en un alto grado la analogía con la recepción de Aristóteles en los siglos XII y XIII hasta San Al-

berto Magno. Pero sobre todo el examen histórico crítico de las posiciones encontradas de las escuelas y la conciliación de sus opiniones, llevados a cabo por Suárez, proceden del mismo intrépido impulso con que la primera Escolástica concilió las opiniones de la Patrística. El poder de síntesis que Suárez posee tiene un rango de nobleza igual al de las grandes producciones de la primera época de la Escolástica.

Ciertamente creemos necesario añadir que tampoco esta síntesis es todavía lo definitiva que sea posible de la Escolástica. Considerarla así equivaldría a reconocer a la producción de la razón humana en la historia casi el grado de una segunda Revelación. Nuestra misma época comprendería muy mal su tarea, si no intentara con sus propios métodos y desde su propia situación cultural reiterar las ejemplares realizaciones de la primera época de la Escolástica y de la escuela española, que constituye la segunda. Así como entre Santo Tomás y Suárez el Nominalismo había abierto un nuevo campo a la investigación de la verdad y de la realidad, precisamente al estudiar unilateralmente los problemas de la mecánica, así se ha estudiado también en todas direcciones después de Suá-

rez un importante campo de la realidad, el mundo del espíritu y del conocimiento, de nuevo con una unilateralidad excesivamente exclusivista. Lo que ha producido la filosofía de la Edad Moderna desde Descartes y Kant en el conocimiento del espíritu humano no se puede conciliar sin más con la Revelación cristiana, lo mismo que ocurría con el Nominalismo. Pero engastado en la filosofía realista del Tomismo ofrecería un enriquecimiento de esta filosofía, que iría esencialmente también más allá de Suárez y que en todo caso se nos propone como tarea para el próximo futuro, cerrando la investigación escolástica de hoy, todavía demasiado histórica y demasiado poco sistemática.

Con esto está ya dicho que no podemos tener a la Metafísica de Suárez por el último broche de la ciencia escolástica. Se atiene demasiado estrechamente a la conciliación de las opiniones históricas de las escuelas y conoce demasiado poco todavía las leyes de la construcción filosófica, tal como han sido expuestas a partir de la filosofía idealística del siglo XIX. La gran pretensión—sobre todo de la doctrina política de Suárez—de asegurar los derechos de la personalidad y de la voluntad libres, así como de la razón natural den-

tro de la Revelación cristiana, se podría, a nuestro entender, fundamentar y completar mejor y desde más aspectos. Precisamente por eso siempre se continúa discutiendo si la solución suareziana a la polémica entre Nominalismo y Realismo es ya la definitiva. Esta sola reflexión apenas si afecta a la filosofía política del gran maestro. También en este terreno se han desarrollado, naturalmente, desde entonces nuevos métodos, especialmente el sociológico, que permite soluciones más ajustadas a la realidad. Pero las cuestiones decisivas de la doctrina moderna del Estado hay que considerarlas como fundamentalmente resueltas, en el mismo sentido en que el Tomismo en general estableció de una vez para siempre el bosquejo de la metafísica de la filosofía cristiana.

Y con esto volvemos de nuevo a la descripción de la época desde la que Suárez pensó su filosofía política. En ella se contienen ya los rasgos esenciales de la nueva situación. La soberanía del Estado y la soberanía popular han encontrado ya su plenamente clara expresión, como consecuencia de la Reforma y de las guerras de religión. La Iglesia ya no se contrapone solamente a los Estados católicos, como era el caso de la Edad Media. Las

relaciones entre la Iglesia y el Estado han cambiado ya, por consiguiente, no en cuanto a los principios del ideal imperecedero de una cultura cristiana, pero sí en cuanto que ahora es preciso tener en cuenta la realidad europea de un equilibrio entre los Estados protestantes y los católicos. *La Cristiandad,* por tanto, no se presenta ya ante Suárez como la comunidad evidente de los Estados cristianos, y asimismo la sociedad meramente natural de Estados no se la contempla todavía con el perfil puramente laico que hoy día ha adquirido.

En consecuencia, Suárez se encuentra realmente en una *posición media* entre el P. Vitoria y los tiempos actuales. Vitoria elaboró su pensamiento todavía enteramente desde los supuestos del final de la Edad Media, y pudo consiguientemente trazar un cuadro especialmente claro de la doctrina cristiana del Estado. El hecho de que Suárez tuviera que tener ya en cuenta el sistema de Estados europeos, de los Estados nacionales en lucha junto con su diversidad de confesiones, determina ya trascendentalmente ciertas particularidades de su concepción de la Iglesia y del poder papal, del mismo modo que determina cada uno de los matices de su grandiosa

síntesis de orden y libertad, de un derecho estatal objetivo y natural y otro subjetivo-voluntarista, que constituyen el carácter personal de su filosofía del Estado.

Asimismo su gran concordancia se realiza también un poco en vistas al compromiso contemporáneamente establecido. Pero esto no impide que, precisamente por esta posición media, sus soluciones en el problema del Estado sean especialmente interesantes y comprensivas.

IV.—LA DOCTRINA POLITICA DE FRANCISCO SUAREZ

Una vez que hemos considerado la doctrina política de Francisco Suárez en su general circunstancia histórica, podemos ahora considerar cada uno de los puntos de esa filosofía. Tanto por la escuela dominicana como por los protestantes se le considera como transición y eslabón entre la norma jurídica escolástica estrictamente objetiva y el moderno positivismo jurídico. Es preciso examinar más de cerca esta afirmación, puesto que de su inteligencia depende la concepción de toda la doctrina política del maestro. ¿Es verdad que Suárez abandonó ya la estricta ob-

jetividad del derecho? A esta pregunta hay que dar una respuesta absolutamente negativa y negar, por consiguiente, la razón a sus críticos. En efecto, el hecho de que Suárez haya acentuado el elemento de la voluntad en la concepción del derecho no tiene por qué significar que abandona la norma estrictamente objetiva. ¿Cómo se explica, pues, que en general se le atribuya la imputación de un moderado Nominalismo o positivismo jurídico? También esta cuestión se soluciona fácilmente a nuestro juicio atendiendo a toda la postura sintetizadora de Suárez, a su esfuerzo por justificar igualmente ambos puntos de vista, el realista y el nominalista.

El concepto de ley, al menos el del derecho natural, contiene inmediatamente, según Suárez, las *normas inmutables*. Pero no se puede negar que también *el mandato de la voluntad* pertenece al concepto de ley, y ésta es la otra cara, que precisamente había sido acentuada exclusivamente por el Nominalismo. Suárez llama la atención sobre que no es necesario que ambas concepciones estén en realidad en una absoluta contradicción entre sí, si no se considera la ley consciente o inconscientemente de una manera unilateral, puramente como norma o puramente como

mandato de la voluntad. El «principium obligationis», el fundamento de la obligación, pertenece también a la ley, aparte de la norma. Lo que no se puede hacer es convertir el carácter de obligación en el único principio de la ley. Con la consideración del recto orden de la naturaleza es preciso además juntar la ulterior consideración de que el autor de este orden lo quiere, ese orden, y lo quiere ver cumplido por nosotros. Es preciso tener en cuenta no sólo el recto contenido, la objetiva justicia de la ley, sino también la voluntad del legislador. En las leyes humanas puede ciertamente la justicia de la ley ser diferente de la voluntad limitada del legislador, pero en el caso de Dios, el Autor de la ley natural, esto no puede suceder. Así, pues, la ley natural puede ser considerada como un acto del espíritu divino, como el conocimiento por Dios de la propia plenitud de su esencia, que debe ser imitada en y por las criaturas, y asimismo como un acto de la voluntad divina, como precepto y mandato de Dios para la realización del orden perfecto en la humanidad. El derecho natural es, según eso, un juicio de la razón, que presenta las acciones como mandadas o prohibidas

por el Creador y supremo Legislador a la naturaleza racional.

Interesa ahora seguir el modo cómo este concepto ensanchado de la ley, de Suárez, influye en toda su doctrina política. Conocemos ya la doctrina política de Francisco de Vitoria como un tipo estricto de la doctrina política puramente realística e intelectualista, y con ello el modelo de que se aparta la doctrina política de Suárez. En esta amplia filosofía podemos contemplar un tipo más elevado, que da ya la repuesta a la doctrina jurídica de Santo Tomás, un poco unilateralmente intelectualística, y asimismo a la unilateralidad de los positivistas jurídicos nominalistas de antes y después de Suárez. Esto es preciso mostrarlo en cada uno de los elementos de la doctrina del Estado, que exponemos de nuevo en el mismo orden que a propósito de Vitoria, para facilitar la confrontación de ambos tipos y mostrar los más altos títulos del de Suárez.

La *causa finalis* del Estado es también aquí el *bonum commune sive felicitas politica vera.* La importancia del elemento personal en el fin del Estado hace ya su aparición de un modo característico con esta fórmula fundamental. No se trata solamente del cum-

plimiento de la norma como tal. Ciertamente el recto orden como tal es un valor, pero también lo es la realización voluntaria del orden, en el que precisamente se cumple la esencia de la *personalidad ciudadana*. Naturalmente no es que Santo Tomás y Vitoria no hayan tenido conocimiento de la «felicitas politica». Ambos, sin embargo, y con ellos Suárez, la han tomado de Aristóteles, para quien se trataba también ya, aparte de la justicia como tal, del εὐζῆν, la vida ética y feliz de los ciudadanos. Sólo el que Suárez acentúe con la misma fuerza este aspecto personal del recto orden que el aspecto objetivo del mismo, esto es lo característico suyo.

Pero creemos que se puede dar un paso más allá. El «bonum commune» es cualitativamente distinto del bien de los particulares, y el orden jurídico y la justicia del Estado lo es del derecho privado y de la justicia personal. La «salus publica» es algo más que la sola suma del bienestar de los particulares. ¿Es también la «felicitas publica», la prosperidad pública, y la plenitud de la vida pública cualitativamente diferente de la de los particulares? Suárez da expresamente una respuesta afirmativa a esta cuestión. Para él

consiste la perfección de la vida pública en que los hombres vivan en paz y en justicia y posean en medida suficiente lo que es necesario para el mantenimiento y agrado de la vida corporal, en que lo posean en la honradez de costumbres tal como es necesario para la conservación de la paz exterior e interior y para el mantenimiento de la verdadera naturaleza jurídica del Estado. Ciertamente se desarrolla la «felicitas publica» a consecuencia de la misma perfección ética y de gozo de los particulares, de su conciencia de responsabilidad y de su voluntad de cumplir las normas justas de la comunidad. Pero por eso tiene, sin embargo, el *Estado una vida propia,* exactamente igual que la familia y los gremios poseen una vida propia específica aparte de la de cada uno de sus miembros. Ahora bien, no necesita ciertamente de ninguna demostración que estaba muy lejos de Suárez tan frecuentemente acusado de tendencia nominalista, la falsa concepción de una vida propia del Estado substancial y orgánica. El colectivismo de una vida supraindividual del pueblo o de una unidad vital del Estado estaba enteramente lejos de él. Pero con igual seguridad se puede decir que reconoció *la personalidad moral del Estado.* Moral significa

aquí, naturalmente, nada más, que el Estado obra de modo semejante a una persona y como tal tiene acciones morales y responsables que cumplir, exactamente igual que cualquier colectividad es una personalidad jurídicamente responsable.

Los rasgos que Suárez traza de esta personalidad del Estado son una clara muestra de las ideas que él tiene delante. Llama al Estado un *corpus mysticum politicum,* en contraposición al «corpus mysticum Christi» como la comunidad plena de la eterna salvación en y bajo Cristo como cabeza. La Iglesia, como la más alta unidad mística y metafísicamente real, es un modelo analógico para la «societas perfecta civilis», que con su vida propia se constituye en «persona moralis». Se trata solamente de una persona mixta, una *personalidad moral* resultante de la unión de personas vivientes, no de una auténtica unidad metafísica, como en el caso del Reino de Dios, que es «quasi unus homo». Pero este organismo espiritual, la vida propia del Estado en la realización del orden de la justicia, significa, sin embargo, una especial perfección de sí mismo y una responsabilidad de solidaridad en esta persona moral frente al perfeccionamiento de cada uno por sí mismo, en

la familia y en la profesión. Podríamos expresar esta concepción de la personalidad del Estado con un concepto moderno: Suárez ha pensado en el *Kulturstaat,* en cuanto que «Kultur» significa la perfección comunitaria de la vida pública en el orden jerárquicamente «arquitectónico» de los grupos sociales naturales.

Seguramente no nos equivocamos si vemos en esta doctrina de Suárez del «corpus mysticum politicum» la influencia de la vida libre y creadora de las corporaciones en la Edad Media con su rico desenvolvimiento de todas la clases e instituciones, que conoce todavía la felicidad creadora y la independencia de todos los grupos sociales y que todavía no ha sido aplastada por la centralización de organización del absolutismo, en la que el Estado cuida celosamente de atraer a sí todas las tareas públicas e impide con ello la libre iniciativa de los grupos orgánicamente formados.

No hay, pues, ningún cambio esencial en la idea del fin del Estado de Suárez con respecto a Santo Tomás y a Vitoria. Continúa manteniéndose la estricta objetividad de la «salus publica». La norma objetiva no ha sido tocada en manera alguna. Unicamente se des-

taca a la vez con la misma fuerza la realización responsable de los órdenes de la justicia por medio de la libre colaboración colectiva, el *valor de la libertad* tiene también acogida en el fin objetivo del Estado.

En distinta forma nos encontramos de nuevo con la fuerza sintetizadora de Suárez en la cuestión de la «causa materialis» del Estado. Esta es exactamente la misma que en Santo Tomás: «res publica sive societas civilis sive populus», el pueblo mismo con su derecho político de autodeterminación. Se vive repetidamente la experiencia de que esta clásica teoría de la doctrina cristiana del Estado a partir de Santo Tomás es interpretada hoy como sorprendentemente moderna, incluso es entendida como una expresión excesivamente moderna por encima de un tiempo en que no existían todavía las libertades de la Revolución francesa. Pero ése es precisamente el error, porque se ha olvidado en absoluto que fué el Absolutismo el que introdujo una doctrina del Estado excesivamente centralizadora. El Absolutismo es como una divisoria de aguas entre la concepción del Estado medieval y la actual. Antes de él, como después de él, ha existido la democracia, sólo que la medieval fué corporativa y la actual

ya no es orgánica. Esta diferencia histórica hay que tenerla siempre presente, si se quiere entender la doctrina clásica del Estado de la filosofía cristiana.

Lo característico de Suárez es que su *doctrina del pueblo-Estado* la expone conjuntamente con dos teorías: la de la trasmisión del poder, que ya hemos visto en Vitoria, y la teoría del contrato, que fué él quien por primera vez la desarrolló con suficiente precisión. Nos es fácil ya comprender por qué Suárez se fija también a propósito de la doctrina de la trasmisión del poder estatal del pueblo al gobierno en el aspecto voluntarista de esta trasmisión, y de consiguiente tiene que acentuar el «consensus», el consentimiento del pueblo, y el «quasi-contractus», *la relación contractual entre gobierno y pueblo.* En este sentido se introduce un desplazamiento peculiar de toda su construcción de la teoría del Estado con respecto a Santo Tomás: su doctrina característica es que la forma de gobierno natural es la democracia, y la monarquía y la aristocracia sólo formas derivadas. Esto parece a primera vista una confusión de la «causa materialis» y la «causa formalis» del Estado, claramente diferenciadas por Vitoria, pero hemos de ver, no obstante, que no sucede

tal cosa. Ciertamente a consecuencia de esto ha incurrido Suárez en la inculpación de ser un defensor de la doctrina de la soberanía popular, y un precursor de Rousseau y de su *Contrato Social.* A fin de ver, pues, cuál es realmente su doctrina, hemos de considerar más atentamente la dos teorías sobre el origen del poder del Estado.

La doctrina de *la trasmisión del poder estatal* del pueblo al gobierno es formulada con mayor fuerza por Suárez que por Vitoria, debido a que Suárez tiene ya que luchar contra la teoría legitimista, plenamente desarrollada, de Jacobo I de Inglaterra. Las dos posibilidades teóricas de error a propósito del poder estatal son agudamente contrapuestas por Suárez. El origen de ese poder o es concebido legitimísticamente, o bien, hablando en términos modernos, sociológicamente. O es encomendado desde el principio el poder del Estado a una persona o a un grupo de personas determinadas o bien a la totalidad del pueblo en general. Para que valiera el legitimismo sería necesario que fuera revelado el acto de investidura del poder a una determinada dinastía; pero precisamente la diferencia entre la Iglesia y el Estado se opone a esta posibilidad, pues sólo en la Iglesia ha

sido encomendado el poder a Pedro y a sus sucesores, según consta por una revelación cierta y, de consiguiente, por derecho divino. Tampoco le fué encomendado el poder inmediatamente por Dios a Adán, por ejemplo, para él y sus sucesores patriarcales. Suárez rechaza con esto anticipadamente la teoría de lord Filmers, de fines del siglo XVII, a la que han vuelto a dar acogida los tradicionalistas franceses. Adán no puede ser el primer padre de todas las monarquías, puesto que sólo más tarde existió el Estado, puesto que es más tarde cuando sobre la comunidad de familias y de tribus surge la vida política.

Así no queda más que el que sea *la totalidad del pueblo* el origen y el titular permanente del poder estatal. Bajo circunstancias históricas determinadas encomienda el pueblo repetidamente su poder a distintas formas de gobierno. La mejor demostración de esto es precisamente la diversidad de formas de gobierno, monárquica, aristocrática y democrática, en cada uno de los pueblos. No es la autoridad misma, que ciertamente procede de Dios y está determinada por sus límites de derecho natural, sino sólo el ejercicio del poder lo que es trasmisible. Por lo demás, el primer principio vital del «bonum commune»

no es en absoluto el gobierno, sino la totalidad del pueblo mismo. El gobierno, como órgano del pueblo, puede solamente dar especiales directrices para llevar a cabo el bien común, pero la «felicitas política» tiene que ser realizada por la misma comunidad del pueblo.

Así rige el principio: «Populus ipse princeps supremus naturaliter». La «communitas ipsa» es la titular del poder estatal. Pero ¿es ella misma a la vez su órgano? Suárez da una respuesta afirmativa a esta cuestión, debido a que tiene siempre en cuenta el elemento personal en la realización del orden jurídico al lado de su valor normativo y objetivo. La totalidad del pueblo no puede concebirse como mera masa inorgánica o como suma de las partes, cuya mayoría pudiera establecer soberanamente el derecho. Tiene que ser entendida como persona moral, que se *constituye en Estado en la unidad política al mismo tiempo que adquiere la personalidad de pueblo.* El origen del poder del Estado y el origen de la comunidad del pueblo no son en absoluto distintos entre sí. En el mismo acto de la unión de la tribus se constituyen a la vez Estado y pueblo, el Estado-pueblo y el pueblo-Estado. Suárez llega en esto con sus reflexio-

nes filosóficas sistemáticas al mismo resultado que la Etnología actual, que tiene que reconocer también en la comunidad popular de la democracia directa y de los individuos libres en vida común el titular primero y permanente del poder estatal y concibe la aparición del jefe como elegido por la aclamación de la comunidad popular. La formación de la voluntad acontece en la unión, en la reunión del pueblo, pero el derecho del poder estatal no está determinado por la reunión del pueblo, ese derecho está ya determinado para siempre como ideal por el orden objetivo del bien común y las normas del derecho natural con validez general.

El *derecho de autodeterminación* del pueblo descansa en su esencial cooperación libre al «bonum commune». Originariamente, desde el nacimiento del Estado-pueblo, tiene la comunidad popular un «quasi connaturale regimen», y, si no establece otra cosa, permanece *en la constitución democrática como en la natural*; es entonces la *totalidad del pueblo titular y órgano* del poder estatal.

¿Qué queda entonces al contrato social, si los límites del poder estatal, como hemos de ver todavía con más exactitud, están ya establecidos por el derecho natural? La mejor

comprensión de la idea del contrato social en Suárez consiste en que por medio de él se trasmite el poder estatal *a determinadas personas* con el consentimiento de la totalidad del pueblo. No se trata, por consiguiente, de la liberal circunscripción del poder del Estado por las diversas partes componentes, sino más bien de la corresponsabilidad del pueblo con el gobierno. Hay en ello un cuasicontrato en cuanto está ligado el consentimiento de la «subditio» al recto ejercicio del poder. No hay ningún contrato de sometimiento, ninguna «servitus», ni pérdida de la libertad, en el sentido que tiene la teoría del contrato social de Thomas Hobbes; sólo si y mientras se cumplen los límites de los órdenes jurídicos tiene validez la investidura del poder del gobierno, puesto que el pueblo continúa siendo responsable por los actos del gobierno. Suárez reconoce una sola forma de la justicia, la «iustitia legalis», la lealtad como voluntaria sumisión al poder estatal predeterminado. La posibilidad de una verdadera lealtad presupone la obligación del poder estatal al derecho natural, y sólo así es posible un «vinculum morale», una obligación moral del particular respecto al poder estatal. Pueblo y gobierno están de igual manera ligados

después de este contrato tácito al orden jurídico natural. No sucede lo mismo que con la soberanía popular, que el pueblo pueda establecer siempre un orden jurídico a su gusto conforme a la voluntad de la mayoría, ni lo mismo que con la soberanía estatal, que el pueblo haya renunciado totalmente a su responsabilidad y control.

Suárez esclarece su idea del contrato por medio de la comparación con el matrimonio. También aquí la constitución de la familia es consecuencia de un libre consentimiento, pero el consentimiento no determina en manera alguna arbitrariamente el contenido del orden familiar, que está ya en su mayor parte establecido por el derecho natural; determina únicamente que el orden matrimonial generalmente válido valga entre estas determinadas personas; orden al que se pueden añadir, naturalmente, especiales estipulaciones.

Pero, lo mismo que en el matrimonio, tampoco puede el consentimiento en la investidura del poder del gobierno a determinadas personas rescindirse libremente. No hay una arbitraria retractación de la trasmisión del gobierno ni un ilimitado derecho del pueblo a la resistencia. La norma objetiva del orden

jurídico natural de los poderes es la que da la medida de esto, la que constituye la esencia del objeto del contrato (en contraposición a un orden jurídico libremente establecido por un pueblo concebido como soberano).

Para comprender aún mejor esta doctrina del poder del Estado hemos de tener en cuenta su antagonista, contra la que surge polémicamente. Esta es la incipiente omnipotencia estatal del Absolutismo, que se constituye en fin en sí misma y para la que el pueblo no es más que objeto de administración, la masa de subordinados, que es necesario utilizar para los fines del gobierno.

Para Suárez el gobierno es solamente *órgano* de la totalidad del pueblo, es ministerial; el concepto paulino y medieval de servicio y de oficio del gobierno todavía cuenta con toda claridad. Consiguientemente, atribuye Suárez un especial valor a los límites naturales del poder estatal. En su esencia no es de derecho positivo. Se afirma esto en contra de los juristas imperiales de la Edad Media, que únicamente querían atribuir la soberanía al imperio, en virtud del derecho divino, pero no a cada uno de los pueblos-Estados, y se afirma aún más enérgicamente en contra de la concepción protestante del prín-

cipe como soberano señor temporal y espiritual en virtud de la inmediata investidura divina. Ya Vitoria había recalcado que el poder temporal sólo en general procede de Dios, no respecto a la persona del que lo desempeña. Precisamente gracias a la despersonalización de la autoridad estatal como tal adquiere expresión el poder supremo natural. También para Suárez existe el derecho a la pena de muerte, que tiene que pertenecer al gobierno, pero que no le puede pertenecer por investidura humana, sino sólo «nutu divino», por trasmisión divina. De él se infiere mejor que de ninguna otra manera el carácter supremo del poder estatal; éste está determinado en todas partes por el derecho natural como un orden administrativo con funciones delimitadas, sólo gracias a este carácter suprapersonal y de derecho objetivo puede el gobierno proponer la «iustitia legalis», la lealtad, como deber moral.

Y con esto ya está resuelta la cuestión de la concepción de la soberanía del Estado en Suárez. Ciertamente enumera también él los derechos de la soberanía, exactamente igual que todos los teóricos del Estado tomistas; el poder legislativo y el ejecutivo, un supremo derecho de propiedad en caso de necesidad,

el derecho de paz y guerra, y es la última instancia judicial en su esfera. Precisamente como «potestas suprema *in suo ordine*», como *soberanía sólo relativa,* está inserta en todo el orden de las instituciones; y esta fórmula ha llegado hasta León XIII como la fórmula clásica de la concepción cristiana del poder estatal. Si hubiera sido Suárez un autor exclusivamente voluntarista, precursor de la soberanía estatal o popular, tendría que hacerse aquí en seguida visible una rotura del orden jurídico objetivo. Pero precisamente aquí falta una acentuación especial del elemento personal, porque éste ha sido ya suficientemente destacado en la comunidad del pueblo.

Pero de nuevo se hace muy visible en la última cuestión fundamental de la doctrina del Estado, la cuestión de la *forma de gobierno.* Aún más claramente que Vitoria proclama Suárez la libre discreción de la comunidad del pueblo en la cuestión de su propia Constitución. La realidad histórica de las distintas Constituciones le sirve como prueba, según ya hemos insinuado, de su legitimación desde el punto de vista de la filosofía del Estado. Pero especialmente le sirve a Suárez para la justificación en el orden de los principios de

la libre Constitución su pensamiento del cuasi-contrato y del consentimiento respecto a la forma de gobierno. Resulta sorprendente que en la España de Felipe II y Felipe III se pueda atrever a establecer que no es la monarquía la mejor forma de gobierno en absoluto. Se trata únicamente del tiempo posterior al pecado original, en el que la humanidad, a causa de su falta de conocimiento y de bondad, empieza a tener especial necesidad de una «potestas coactiva» en lugar de la mera «potestas directiva» del estadio primitivo. Es ciertamente tan decisivo para Suárez el ideal del libre Estado-pueblo, que como la forma de gobierno relativamente mejor establece al menos la monarquía constitucional, el régimen «mixtum».

Para terminar hemos de ocuparnos de la doctrina del derecho internacional de Suárez. Hemos de confesar claramente que en este punto no conservó toda la altura de Francisco de Vitoria. Se podría decir, en pocas palabras, que su gran erudición le jugó en esta ocasión una mala pasada. Compredemos perfectamente el interés que él tenía, en las polémicas de su época, dentro de la misma Escolástica, en recalcar que el derecho internacional no se identifica sin más con el de-

recho natural. Formalmente tiene razón, naturalmente. El derecho internacional ha nacido históricamente a través de la costumbre y el consentimiento de las naciones, es «quasi foedus». Las más importantes ordenaciones jurídicas internacionales se han introducido en atención al bien común de la humanidad y para utilidad de cada una de las mismas naciones particulares. Pero esta introducción de cada una de las determinaciones del derecho internacional en virtud de la comunicación de los pueblos entre sí afecta solamente a una *selección* de determinaciones, las que han llegado a formularse en alguna parte, pero no al *sistema* mismo del derecho internacional en su validez estrictamente normativa en virtud de la sanción del derecho natural. Desde el punto de vista moderno de la filosofía de los valores es fácil de ver esta diferencia entre la aprehensión histórica de determinados principios del derecho internacional y la validez ideal e invariable para todos los tiempos de los principios sistemáticos.

Al reflexionar Vitoria sobre este núcleo iusnaturalista del derecho internacional logró con ello el mérito imperecedero de resaltar con especial claridad su estricto carácter nor-

mativo. Suárez está naturalmente muy lejos de no comprender también, y compartir, las ideas del «bonum totius orbis», la necesidad de la comunicación entre los pueblos para la mejora cultural y económica de todos los particulares, la subordinación de los Estados sólo relativamente soberanos bajo la «magna universitas humana». Pero debido a que vió el carácter propiamente obligatorio del derecho internacional más en el consentimiento positivo y en el derecho consuetudinario de la comunicación de los Estados, acentuó demasiado poco la comunidad jurídica natural de todos los Estados aun antes de su «quasi foedus», como lo había hecho Vitoria tan magistralmente. Ciertamente no se le puede ahorrar un reproche que con respecto a Vitoria no estaría todavía justificado: Precisamente conforme a su propio principio de acentuar la persona moral en todas las cuestiones del Estado, debería haber propuesto un *órgano* de la comunidad de Estados, un verdadero «foedus nationum», una posibilidad organizada de decisión judicial, una vez que el «orbis christianus» no era ya la existente comunidad y el «imperium» no era la supranacional autoridad de Estados.

Pero esto son sólo matices, diferencias in-

dividuales de doctrina dentro de una grandiosa y rigurosamente acabada doctrina del Estado y del derecho internacional, que es común a todos lo escolásticos. Las cuestiones y las soluciones fundamentales concuerdan entre sí, y el valor que esto tiene y su significación para una «philosophia perennis» de la doctrina cristiana del Estado lo hemos de ver en los próximos capítulos, en que expondremos una doctrina del Estado completamente distinta, la de Maquiavelo, y la respuesta de los autores políticos españoles.

Por ahora queremos referirnos, aunque sólo sea brevemente, al menos a otros dos filósofos del Estado escolásticos, enmarcándolos en el conjunto de nuestras reflexiones sobre Vitoria y Suárez. Aludimos a *Domingo Soto,* dominico, y a *Luis de Molina,* jesuita. Cada uno de ellos tiene su obra clásica *De iustitia et iure,* escritas para las escuelas de su Orden. Ambas obras son dos grandes infolios con fuertes tesoros todavía inacuñados para la doctrina económica y social del Siglo de Oro español. De ellos es Soto más bien el gran moralista, que pone a la base la doctrina fundamental del Estado de Santo Tomás de Aquino y de Vitoria, y partiendo de ella encuentra su aplicación, a través de las solucio-

nes morales y jurídicas de numerosas cuestiones particulares de la vida social, a las distintas clases de la justicia distributiva y conmutativa, al tratamiento de los delitos graves; luego trata, de manera particularmente interesante para la historia de la economía, de la usura, los contratos y el derecho cambiario y, finalmente, del derecho del diezmo y otras cuestiones canónicas.

También *Molina* tiene su peculiar especialidad: una doctrina todavía plenamente inexplotada, extraordinariamente rica, sobre las numerosas clases de sociedades, sobre el derecho familiar y de sucesiones, el derecho mercantil y el feudal. Una época posterior de la investigación sociológica que no se encuentre trabada por el prejuicio de que la sociología es sólo un invento del siglo pasado, encontrará un abundante material para la doctrina de la sociedad en la vigorosa obra de Molina.

No nos corresponde aquí entrar en esas particularidades. Hemos únicamente de subrayar que las doctrinas políticas de Soto y de Molina, por encendidas que fueran a veces las controversias teológicas entre dominicos y jesuitas, son, sin embargo, acordes en lo fundamental y sólo distintas en matices, de

la misma manera que hemos hecho notar a propósito de Vitoria y de Suárez. Esta unidad de la filosofía cristiana en la doctrina política, aparte de una sola escuela, la de los curialistas, en nada se atestigua con mayor claridad, que en el hecho de haberse impuesto sobre todas las particulares controversias del punto de vista cristiano en una tan decisiva unidad de principios con respecto a toda la doctrina política, que se distingue inconfundiblemente de todas las demás. En los próximos capítulos hemos de ver cómo la fuerza de los principios cristianos está incluso en condiciones de tranformar una doctrina política desarrollada por completo a base de otros principios, la de Maquiavelo, en otra propia del espíritu cristiano y español.

V.—MAQUIAVELISMO Y ANTIMAQUIAVELISMO

Con este apartado vamos a entrar en un mundo espiritual completamente distinto del que hemos conocido con los grandes renovadores de la Escolástica. También los últimos escolásticos tuvieron que entendérselas ya con los nuevos tiempos que habían hecho su aparición con la Reforma, pero lo hicieron con los medios espirituales propios de la Escolástica desde hacía cuatrocientos años, desde el año 1100. La tragedia que había irrumpido en Europa con la división religiosa se agudizó de modo destacado por la simultánea aparición del *Renacimiento* en su aguda forma no cristiana, es decir, la que abrigaba el

propósito de hacer de los tiempos antiguos el modelo de los propios. Así alcanzó su punto máximo la confusión de los espíritus. Ciertamente se hubiera superado también el Renacimiento igualmente por medio de un humanismo cristiano por el estilo del de Erasmo y de Luis Vives, como la Reforma se encontró con la Contrarreforma, si todavía un tercer movimiento no hubiera perturbado la vida de los pueblos, a saber, la formación de los grandes Estados territoriales y la transición de la libertad medieval de las corporaciones al *centralismo absolutista.*

La asociación del Renacimiento con la doctrina del Estado propia de los Estados nacionales en período de definitiva consolidación fué la que dió a la teoría política pagano-maquiavelista aquella resonancia internacional que hizo de la denominada *razón de Estado* la secreta doctrina de los príncipes absolutistas europeos y la directriz de las terribles luchas por la hegemonía o por el equilibrio europeo. Un tratamiento sociológico de las doctrinas del Estado del siglo XVI y XVII tiene que contemplar hoy en su indisoluble trabazón estas tres corrientes de la Edad Moderna, Reforma, Renacimiento y política te-

rritorial, para formular un juicio sintético y, de consiguiente, filosófico.

Se ha citado con frecuencia la ingeniosa frase de que *Maquiavelo* empezó a vivir después de su muerte. Fué, en efecto, la política territorial llevada a cabo en el absolutismo y la aplicación implacable de la razón de Estado en las luchas de los Estados nacionales las que dieron al odiado y denostado Maquiavelo la fama póstuma y la consideración que no había conocido durante su vida. Su doctrina del Estado tampoco se puede en realidad entender correctamente, si no se la encuadra desde el principio en la situación política a la que sus teorías deben, desde luego, mucho más de la mitad; a la vez que se indica su situación general en el Renacimiento. Es preciso decir incluso más: sólo gracias a su propia implicación en la práctica política de su tiempo liberó al Renacimiento de su etapa retórica y esteticista y lo condujo a una consideración histórica, que era a la vez crítica de la actualidad y que únicamente pretendía aprender en la historia para configurar los propios tiempos conforme a las intuiciones históricas. «Historia magistra vitae», la historia es la maestra de la política, tal es la divisa de la última modalidad del

Renacimiento, contemporánea de la Contrarreforma y del Absolutimo, tal es la transición de un movimiento esteticista y neutro, a la política histórica, o mejor dicho, sociológica, del Barroco.

Maquiavelo aprendió de la primera fase del Renacimiento el esteticismo formalista y amoral, *el tratamiento naturalístico de la realidad* «in ipsa re», plenamente independiente de la religión y de la moral. La acentuada subestimación de la religión y de la ética en la vida pública, que le coloca casi en el mismo escalón del moderno materialismo político y económico, le hizo ciego para todo ideal que no fuera su «virtù», esto es, el patriotismo y el nacionalismo. Pero le enseñó a tratar tanto más agudamente la vida política de un modo puramente realístico. A base de esta su unilateralidad fundó una nueva teoría política. Trató la historia simplemente como una colección de ejemplos para la técnica y las aspiraciones de la política y dedujo de ella las reglas y máximas para la fundación y conservación de un sólido dominio. Porque para él razón de Estado no significa otra cosa que esto: la ciencia histórico-política de los medios para fundar, conservar

y ensanchar un sólido dominio sobre los pueblos.

Lo esencial en esta nueva teoría era *la experiencia política* que Maquiavelo mismo había vivido. Desde el año 1494 hasta el 1512 fué Florencia una república en virtud de la revolución social de Savonarola. Maquiavelo fué el secretario de esta república en sus últimos años, hasta la vuelta de los Médicis. Los escritores políticos renacentistas de su tiempo hubieron de entusiasmarse por la república, de acuerdo con los círculos de grandes burgueses de Florencia. Su ideal era la Roma republicana de Tito Livio, pero al mismo tiempo también la república de Venecia, que se mantenía siempre en su libre Constitución de la Edad Media. Los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* están concebidos por completo en el espíritu del primer Renacimiento y describen los medios con los que puede asegurarse la duración de una república. Luego que Maquiavelo fué alejado de su cargo por los Médicis se produjo en él la *conversión a la política absolutista*. Sentía admiración por el modo inteligente con que los Médicis sabían afirmarse, e intentó con su libro de *El Príncipe* congraciarse con ellos. Estaba concebido por completo como

«arcanum imperii», como secreta doctrina de Estado de una política territorial dictatorial y no fué publicado hasta después de su muerte, el año 1527. La personal esperanza de Maquiavelo de que se le llamara de nuevo al servicio del Estado a consecuencia de su libro sobre el príncipe no se vió cumplida. Tampoco su grandioso plan para la unidad italiana se llevó a cabo. Los Médicis deberían llevar, conforme al ideal de Maquiavelo, César Borgia, una política nacional de astucia y poder totalmente desprovista de escrúpulos y con ello realizar la liberación y la unidad de Italia. Solamente el libro con sus consejos para la conquista y la afirmación del poder absoluto ha inmortalizado su nombre. Así fueron las circunstancias de la época, la transición de la república a la monarquía en Florencia, las que motivaron la teoría del nuevo Estado absoluto mismo. No es de extrañar, por consiguiente, que fuera acogida en secreto por los políticos de la razón de Estado, que no se detenían ya por ninguna traba jurídica, aun cuando públicamente no lo confesaran.

Este oficial distanciamiento de Maquiavelo es comprensible, puesto que expresaba demasiado abiertamente lo que la práctica despreocupada cuidaba de practicar «in re ipsa».

La descarada enemiga del Cristianismo y de la religión era, sin embargo, demasiado drástica en aquellos tiempos de renovación religiosa por la Reforma y la Contrarreforma, como para que no surgiera inmediatamente una fundamental condenación del libro. Entre los primeros antimaquiavelistas se encuentra un portugués, el obispo Jerónimo Osorio. Se opone en su libro *De nobilitate christiana,* especialmente a la tesis de Maquiavelo de que el Cristianismo quebrantó el valor y el heroísmo del paganismo y produjo la caída del Imperio romano. La lucha contra Maquiavelo y su pública condenación por parte del Estado y de la Iglesia no impidió en manera alguna, por desgracia, la influencia de su doctrina. Se puede incluso decir que los maquiavelistas de mediados y de final del siglo XVI hasta en esto supieron precisamente entender muy bien a su maestro: al saber ocultar estupendamente su verdadera manera de pensar. Hace algún tiempo apareció un libro muy interesante de Giuseppe Toffanin, *Machiavelli e il tacitismo,* la historia política de la época de la Contrarreforma, que expone de modo excelente este encubierto maquiavelismo. La maniobra de la ocultación del maquiavelismo consistió en propo-

ner en lugar suyo a *Tácito* como el maestro de la política histórica. El P. Ribadeneira, que fué el primero en combatir en España a Maquiavelo con un libro extenso, lo vió muy acertadamente al escribir: «Pues, en efecto, lo que Cornelio Tácito, el historiador pagano, escribe en sus anales sobre el modo de gobernar del emperador Tiberio, eso es lo que tienen los que se denominan políticos por un oráculo». Ahora bien, es cierto que Tácito fué un «flagellator tyrannorum», pero puso de manifiesto con tal acierto los pérfidos métodos de gobierno de Tiberio, que ya Maquiavelo mismo sólo pudo comparar con cierta exactitud a su ideal político, César Borgia, con Tiberio, en cuanto consolidador de una recién fundada monarquía. Casi durante todo un siglo fué Tácito el historiador más apreciado y comentado y en contra de su propia tendencia el maestro político-histórico de los encubiertos métodos de gobierno maquiavélicos. Ribadeneira continúa en el pasaje aludido: «Los encubiertos admiradores de Maquiavelo ensalzan además hasta el cielo los escritos compuestos en nuestros días por tres escritores franceses, el jurista Juan Bodino, el oficial señor de De la Noue y Felipe Morneo». Con esto está reconocido con toda agu-

deza el grupo de escritores políticos franceses que intentó una postura propia sobre las dos posiciones en lucha en los tiempos de las guerras de los hugonotes, y que defendió con este fin una absoluta soberanía del Estado en el espíritu manifiesto de Maquiavelo. La influencia especialmente de Bodino con su doctrina de la soberanía jurídicamente desarrollada, e igualmente con su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, fué en extremo grande. Pues este escrito fué entonces el manual preferido de filosofía de la historia y de política histórica, una obra genial de historia comparada con el fin de extraer leyes sociológicas y máximas políticas, en resumen, esos *arcana imperii*, los secretos de los métodos de gobierno con poder y astucia, como se denominaban estas reglas desde Tácito.

La gran reacción contra el maquiavelismo y el tacitismo surgió en España a finales del reinado de Felipe II. Felipe II era en realidad sin mucha teoría el auténtico y más fuerte enemigo de Maquiavelo y de los métodos de la política territorial. Su característica posición entre dos épocas, que le hace parecer al nieto del último caballero, el emperador Maximiliano, casi como un Don Quijote de la moribunda caballería y de la Edad Media,

pero al mismo tiempo como el primer soberano efectivo del Absolutismo, contribuye casi aún más a hacer imprecisa su figura en la historia que el odio de las guerras de religión. Es comprensible que este odio se suscitara especialmente contra él como el más decidido y enérgico defensor del Catolicismo. No hay duda de que Felipe II heredó del difícil destino de su padre Carlos V la fe inquebrantable de que sólo la ininterrumpida prosecución de una política católico-medieval de alianza entre la Iglesia y el brazo secular podía salvar aquel mundo puesto en confusión por las luchas religiosas, la Cristiandad en Europa. No hay duda de que en ningún momento pudo considerar la nueva época que había hecho su aparición con la Reforma como otra cosa que como una revuelta y una revolución pasajera. No hay duda, finalmente, de que en una cosa era esencialmente distinto de Maquiavelo, en su profunda fe y religiosidad, de modo que el «santo rey», como le llamó la gran Santa Teresa, apenas si podía imaginarse siquiera la degradación de la religión a simple instrumento de la política.

Sin embargo, su política le fué impuesta a este definitivamente el último caballero

por tres grandes movimientos de su tiempo: la Reforma, el Renacimiento y el sistema territorial; y esto constituye la trágica grandeza de su figura. El modo como respondió solitario y con toda firmeza a estos tres movimientos, esto es lo que constituye su excepcionalidad histórica. La Reforma le forzó a introducir en sus dominios el principio de ella procedente: «Cuius regio eius religio», a cambiar la magnanimidad de la Edad Media en la intolerancia del absolutismo. Tuvo que conseguir por la fuerza la interior solidaridad de su reino por medio de la Inquisición, la expulsión de los moriscos y las guerras contra los turcos, lo que por cierto no servía a la verdadera piedad. El Renacimiento con sus agudizados métodos de técnica política le llevó a abandonar la tolerancia señorial y caballeresca de la política medieval, a centralizar al máximo el gobierno y la administración, a llevar con cuidado y el más riguroso orden, casi con acribia científica, la administración de su país y a establecer de una vez para siempre el sistema colegial con ministros en el gobierno. El Escorial, con su estilo de sobria monumentalidad, es testimonio de este riguroso Renacimiento, verdaderamente clásico. Finalmente, la política terri-

torial le forzó, no obstante ser, bien que Habsburgo, uno de los reyes más españoles, a continuar la política imperial de su padre por medio de alianzas y guerras exteriores y a oponerse a la política imperialista, especialmente de Francia, y a dirigir a la vez con celo y amplitud de miras la política religiosa de la Contrarreforma como adalid del Catolicismo. Victorioso en su fracaso, consolidador en conjunto del poder mundial español, no obstante algunos errores de su política; soberano conspicuo de la edad de oro española: así ha caracterizado su posición en la historia el último de sus historiadores alemanes, Reinhold Schneider.

El principio: «Hombres, no procedimientos y teorías» es aplicable también en el sentido de que mientras haya un gran hombre de Estado no se necesita ninguna teoría estatal. Mientras vivía Felipe II estaba asegurada la política antimaquiavelista del Estado. Sólo en los últimos años de su reinado es cuando se introduce en España en gran escala la filosofía política antimaquiavelista. Tenemos por directamente decisivo para la comprensión filosófica del tan discutido libro de Juan de Mariana *De rege et regis institutione* el que apareciera en el año de

la muerte de Felipe II y que estuviera dirigido al nuevo rey Felipe III. En una incomparablemente fina introducción del más noble humanismo se muestra cómo discuten los educadores del nuevo rey la doctrina política maquiavelista. Felipe III debe recibir con atención la teoría del hombre de Estado cristiano; ésta cuenta con que él sea un digno heredero de la grandeza de su padre.

Poco antes había compuesto *Pedro Ribadeneira,* el historiador de San Ignacio y de San Francisco de Borja, su obra: *Princeps Christianus adversus Machiavellum caeterosque huius temporis politicos.* ¡Cuántos espejos de príncipes no se han escrito desde el bosquejo del político cristiano en el libro V de la *Civitas Dei* de San Agustín! Este nuevo es, en atención a su *método,* «toto coelo», distinto de todos ellos, y asimismo de las doctrinas contemporáneas del Estado de los escolásticos Vitoria y Suárez. Ese método no es otro que el de Maquiavelo y de Bodin, de tal modo que Toffanin creyó poder contar a Ribadeneira entre los antimaquiavelistas maquiavelistas. Sólo que no cabe duda, naturalmente, que Ribadeneira ha puesto a contribución su conocimiento absolutamente universal de la historia sagrada y profana y

de los escritos históricos para presentar los contraejemplos de la política maquiavelística y tacitista, para contradecir también *históricamente* a la política histórica. La historia es, por cierto, lo suficientemente plurivalente como para que de ella se puedan sacar ejemplos del éxito de seguir una política justa, o una desprovista de principios de justicia; y, por tanto, la contraprueba, que se deba hacer a la política maquiavélica no es incondicionalmente afortunada. Unicamente se ha de reconocer que en esta situación apenas si era posible otro modo de proceder que colocarse abiertamente en el punto de vista del nuevo método histórico-político. Era preciso mostrar inmediatamente que poder y astucia no son los únicos métodos de gobierno y que más frecuentemente han sido un fracaso que un éxito y que, a la inversa, la política honrada en modo alguno está condenada en la historia a la ineficacia. El único peligro de este tratamiento es que se haga al *éxito norma de la política,* pero esto está abundantemente compensado por el tesoro verdaderamente inagotable de reglas y máximas de la política cristiana que ofrece la obra.

Todo el primer libro del espejo de príncipes de Ribadeneira trata de la relación entre

religión y Estado y de la posición del hombre político con respecto al Cristianismo y a la Iglesia. La política abiertamente no cristiana del maquiavelismo fuerza a los apologetas a prescindir por el momento de la concreta ligazón histórica de Iglesia y Estado, tal como se ha desarrollado en Occidente, y al mismo tiempo a tratar de un modo nuevo el problema religión y Estado a base de la razón histórica. Que de hecho todos los pueblos y Estados atribuyen el máximo valor y atención a la religión lo reconocen indirectamente los mismos políticos históricos, puesto que también ellos se ven forzados a aconsejar a los hombres de Estado al menos un fingido respeto hacia los sentimientos religiosos. La filosofía pagana, y en especial la historia de Roma, atestiguan lo necesaria que es la religión en la vida del Estado y el cuidado con que debe ser atendida por él. Y lo que tiene validez para la religión pagana, que era falsa, la tiene mucho mejor para la verdadera, que es la cristiana. Puesto que ésta enseña a los hombres de gobierno los verdaderos principios del mantenimiento de los Estados y de los reinos. Ella proclama la Providencia divina, que vela por encima de los manejos de los hombres, y enseña que hay una especial

providencia paternal con respecto a los buenos gobernantes. Y les muestra la verdadera *felicitas*, que no consiste solamente en el éxito exterior, sino en la conciencia de la rectitud y de la justicia de sus acciones como recompensa interior de todos sus esfuerzos.

Pero los capítulos decisivos de esta política cristiana habrán de ser precisamente los *exempla* con los que ha de mostrarse el poco resultado de la política maquiavélica—puesto que no cabe duda de que aun antes de la teoría ha existido siempre esa política—, y, a la inversa, el éxito visible de los gobernantes que han seguido los principios cristianos. No se puede negar que Ribadeneira los expone con una vasta erudición histórica y que dentro del mundo cristiano sus reflexiones son realmente acertadas. Unicamente es preciso tener también en cuenta la reflexión mucho más pesimista de San Agustín de que los buenos gobernantes son más raros que los malos y de que Dios únicamente a veces concede buenos gobernantes para que los hombres no duden del todo de su gobierno del mundo. Ribadeneira podía por lo demás replicar a esto que precisamente la abundancia de malos gobernantes y consejeros de ellos es el fundamento de la inestabilidad de

los reinos y de las numerosas pruebas difíciles a que Dios somete a los pueblos; que precisamente esta inestabilidad en la vida política era el problema y el tema de la política maquiavelista, y que precisamente como soluciones a eso se proponían todas sus reflexiones, pero que por eso mismo habían de ser insuficientes.

Está vista con gran claridad la relación entre el celoso cultivo de la religión en el pueblo y su honradez y *fidelidad* para con los gobiernos. De esta fidelidad de los pueblos para con sus gobernantes, a la que recíprocamente tiene que corresponder de parte de éstos una política honrada y fiel, depende esencialmente la vida de los Estados. Resultan de mucho interés los capítulos en que Ribadeneira trata de la política religiosa con respecto a los herejes. Con ello tenemos la ocasión de comprobar auténticamente cómo pensó sobre problemas tan extraordinariamente difíciles y delicados un contemporáneo de superior inteligencia, que está dispuesto como pocos otros a aprender de la historia. Hay que reconocer a Ribadeneira que supo ver con claridad toda la trágica complicación de la política religiosa de su tiempo. Aparte la evidente convicción de la

absoluta verdad de su religión, fué ante todo el sentimiento de responsabilidad por el bien y la paz de su pueblo y de todos los pueblos lo que le indujo a defender una política religiosa más rigurosa que la que hoy podemos admitir, precisamente en atención a la libertad y dignidad de la vida religiosa. Las terribles consecuencias que las luchas religiosas han traído a los pueblos le conducen a este equivocado rigor. El historiador y el filósofo del Estado, Ribadeneira, está auténticamente consternado por la caída de Francia de su anterior altura en las guerras de los hugonotes. De aquí resulta que abogue por la intervención del Estado en la cuestión religiosa, que, sin embargo, propiamente debería atender la Iglesia sola. Es precisamente su faceta de historiador la que le hace acentuar que las luchas religiosas son el más peligroso explosivo de la unidad del Estado, y aduce numerosos testimonios de este punto de vista a propósito de muchos reyes desde los tiempos de las luchas del arrianismo. Con especial insistencia rechaza la propuesta de De la Noue de un arreglo indiferentista de los conflictos confesionales e igualmente la proposición de Bodin de una total tolerancia, porque cree que se puede atajar el mal al

principio aplicando el rigor a los herejes. Ciertamente, si la herejía está ya avanzada, cree que también él tiene que aceptar la inteligente norma tomista de la paciencia, pudiéramos decir, en otras palabras, de la vigilante tolerancia.

La *doctrina política* propiamente dicha no se trata hasta el segundo libro de la obra de Ribadeneira. La idea que continuamente aparece como básica no es completamente nueva, se trata de una doctrina de las virtudes para el hombre de gobierno, en lo esencial siguiendo las cuatro virtudes cardinales de la justicia, prudencia, fortaleza y templanza. Unicamente por razones polémicas contra Maquiavelo precede una defensa especial de la veracidad. Pero el espíritu con que se lleva a cabo esta elaboración de la doctrina de las virtudes y del Estado es completamente nuevo. Estamos a ojos vistas infinitamente lejos de los tratados de teología moral y de ética *De iustitia et iure,* que exponen las normas de la justicia y del derecho objetivo y proponen su realización. Aquí habla un espíritu enteramente práctico, que ha aprendido a comprender en el estudio interno, sociológico, de la historia las repercusiones de cada una de las medidas de gobierno.

Ribadeneira no le va a la verdad en zaga a Maquiavelo en orden a la inteligencia de las posibilidades del arte y de la técnica de la política; únicamente está tan lejos de la picardía y de la astucia del secretario de Estado florentino como del árido pragmatismo y burocratismo de una administración estatal mecánicamente llevada. Creemos no poder caracterizar con nada mejor la doctrina del Estado eminentemente práctica de Ribadeneira que comparándola con el famoso testamento político de Richelieu. Ciertamente el tratamiento de Richelieu de las cuestiones particulares del Estado desciende mucho más al detalle, pero en lo esencial todas sus cuestiones están ya tratadas por el historiador y sociólogo Ribadeneira, a pesar de no ser ningún político práctico. Trata ya con anticipación de aquel interior perfeccionamiento de la razón de Estado para la técnica de la administración, tal como enseñaron la política mercantilista y cameralista y fué expresada en toda la variedad de publicaciones de testamentos políticos.

Sólo ya lo que Ribadeneira dice sobre la «iustitia principis» es un breve y claro *tratado cameralístico* sobre la gestión práctica del bien común. La injusticia de los regímenes es

el fundamento principal de que se pierdan la fidelidad y la fe en el pueblo, y por tanto la causa propiamente dicha de la ruina de los Estados y de que los reinos pasen de unos a otros pueblos. Una justa y proporcionada distribución de los bienes es el secreto de la estabilidad de los Estados. El ideal de los gobernantes debe ser el régimen patriarcal de previsión social. Su postura con respecto a la nobleza tiene que tener en cuenta ciertamente la diferencia establecida de los distintos órdenes sociales, pero no les es lícito el favorecer todavía especialmente a los ricos y a los fuertes. Deben exigir a la nobleza la auténtica aristocracia espiritual y moral y los mayores sacrificios y realizaciones a favor del Estado. La política de impuestos requiere un especial cuidado. Ribadeneira expresa a este propósito con toda claridad los principios mercantilistas cincuenta años antes que Richelieu, y en Mariana nos hemos de encontrar ya con todo su sistema completo, una demostración de lo lejos que había llegado ya la racional administración de Felipe II trabajando por delante de los filósofos políticos. Se trata sobre todo de la justa distribución de las cargas, pues de lo contrario se corre el peligro del agotamiento de los bienes im-

ponibles y de la fuerza económica y de toda la lozanía del pueblo. El enriquecimiento del país tiene que ser la preocupación continua del gobernante; y eso se logra ante todo gracias a una clase campesina sana y aguerrida. La política mercantil aparece todavía tratada con la grandeza de espíritu del P. Vitoria; la comunicación internacional entre los pueblos tiene su apoyo en la distribución de hecho del trabajo y de las materias primas. «Navigatione universus terrarum orbis commune quodammodo fit emporium omnium copia refertissimum, fruuntque omnes re qualibet, quae illi inest.» Por medio del comercio se entra en contacto con distintos sistemas de gobierno, se conocen las costumbres de diversos pueblos y reinos, se pone de manifiesto lo raro y lo que no se ha oído nunca, y el que nunca salió de su país se hace en cierto modo ciudadano y habitante de todo el mundo. El bienestar del pueblo presupone a su vez una cuidadosa observancia del derecho, y el príncipe es responsable de la elección, formación y control de los jueces.

La finalidad de la «clementia» y «temperantia» del hombre de gobierno es producir una *relación de confianza* sincera entre el gobierno y el pueblo. La maestra y guía de to-

das las virtudes del hombre de Estado cristiano es la prudencia. Pero la más importante prudencia del hombre de Estado consiste sin duda en no fiarse de su propia inteligencia, sino buscar unos ministros inteligentes. No se puede exigir de Ribadeneira que perfilara ya los ministerios cuidadosamente repartidos conforme a las tareas de una racional administración, por el estilo del político práctico Richelieu. Unicamente da consejos al príncipe, con su psicología de experimentado conocedor del mundo y de los hombres, tales como los pudiera dar el mejor y más seguro consejero. Se recomienda especialmente la libertad de hablar en los consejos, para lo que aduce repetidamente la máxima de gobierno de Felipe II de asistir personalmente solo a los consejos para la guerra, pero no a las demás sesiones de su consejo de Estado, y de no impedir la plena libertad de opinión en el hablar. Que Ribadeneira recomiende especialmente como el principal medio para lograr la discreción la nueva ciencia histórico-política de la razón de Estado, no puede merecer más que nuestra plena aprobación en atención a su admirable amplitud de miras, y a la extraordinaria penetración de su juicio en todas las cuestiones políticas.

El punto culminante de su polémica contra Maquiavelo lo reserva Ribadeneira, como gran estilista, para el final. Ya al rechazar la acusación de que el Cristianismo ha quebrantado el heroísmo de los príncipes y de los pueblos cristianos adopta Ribadeneira un tono irónico, y pregunta si Maquiavelo tiene por verdadero heroísmo el del boxeador Milón de Crotona o el de Hércules y no reconoce el valor mucho mayor del que se mantiene firme en sus convicciones morales y religiosas. Ha sido el Cristianismo el primero en señalar el más alto heroísmo, la lucha por la auténtica convicción y por la verdad reconocida, por los justos principios fundamentales de la política, aun cuando inmediatamente vayan en contra de un rápido y fácil éxito. Se comprende que como ejemplo brillante del heroísmo cristiano aduzca la Reconquista de ocho siglos de los españoles en contra de los moros.

Para terminar, sólo dos palabras acerca del mérito de Ribadeneira. Podemos considerarlo como el filósofo político español que acoge decididamente las polémicas con los maquiavelistas y tacitistas en su propio campo del método histórico-político y gracias a su conocimiento destacado y enciclopédico de la

historia las lleva adelante en seguida de un modo ejemplar. Con toda certeza le fué también de gran utilidad la doctrina escolástica del Estado de sus compañeros de Orden. Pero lo decisivo en su obra es que llegara a los mismos resultados fundamentales por un camino distinto, sirviéndose del nuevo método. Cuando tratemos en los próximos capítulos de Juan de Mariana y de sus continuadores aparecerá que también estos grandes antimaquiavelistas logran independientemente el mismo resultado que Ribadeneira, con lo que se mostrará la unidad de la filosofía política española de esta época en medio de la admirable variedad de sus ingenios.

VI.—LA DOCTRINA POLITICA DE JUAN DE MARIANA

En este capítulo sexto vamos a ocuparnos ante todo de la figura del filósofo político más famoso aún hoy en día entre los antimaquiavelistas, *Juan de Mariana*. Ciertamente debe su notoriedad más a otras cosas que a su filosofía política, en concreto a su gran historia de España y a que en su filosofía política incurrió en un irreparable fallo, a saber, el explicar en parte como permitida la muerte del tirano; pero esto no debe ser obstáculo para que honremos a este ilustre y gran antimaquiavelista con toda razón en su faceta de historiador y de filósofo.

Estará bien que ya desde el principio con-

sideremos con claridad el fallo a que Mariana debe el haber visto viciada su merecida fama, para ver qué es lo que propiamente opinó a este propósito, en qué relación se encuentra esta doctrina con toda su filosofía política, e incluso si tal vez no la inficionó por completo.

El libro de Juan de Mariana *De rege et regis institutione* está dedicado nada menos que al mismo Felipe III, a cuyos preceptores perteneció Mariana. Este hecho debería bastar ya por sí sólo para que nos llamara la atención que el historiador oficial de la casa real española y defensor de la monarquía hereditaria no haya pensado acerca de la licitud de la muerte del tirano de otra manera que por el estilo de un republicano revolucionario, que se propone con ello la caída de una forma de gobierno existente o quiere hacer valer los derechos del pueblo soberano. No pretendemos aquí en manera alguna disculpar o aminorar el fallo de Mariana. Unicamente hemos de esclarecer el verdadero sentido de su chocante opinión en este punto para comprender acertadamente todo el resto de su doctrina política. En esta postura respecto a la muerte del tirano no se trata de otra cosa que de un desafortunado argu-

mento pedagógico, como una simple reflexión psicológica puede hacerlo comprender. ¿Qué clase de motivo puede tener un preceptor del príncipe e historiador de la Corte para establecer como permitido el destronamiento del tirano? ¡Ningún otro que el de infundir temor al joven príncipe, el prevenirle que no vaya tan lejos en su absolutismo que, en definitiva, éste no se diferencie de la tiranía! Como muestra de que no buscamos para Mariana un motivo «a posteriori», aducimos sus propias palabras, con las que expresa este su punto de vista: «Es un saludable pensamiento infundir a los príncipes la persuasión de que pueden ser desposeídos con toda razón si oprimen al Estado y por sus vicios y su corrupción se hacen insoportables. Tal vez esta intimidación le detendrá a alguno de dejarse ganar por los vicios y los aduladores y ponga coto a sus arrebatos. Pero lo principal es infundir al príncipe la persuasión de que la autoridad de todo el Estado es mayor que la suya, y que no crea lo contrario a los maquiavelistas».

Con esto nos ha expresado Mariana con sus propias palabras la tendencia fundamental de su doctrina política. Así como esta doctrina aparece al primer golpe de vista

como distinta, por su posición esencialmente práctica, su método histórico-político y su estilo humanista, de la doctrina política de Vitoria y Suárez, en el mismo grado está claro que concuerda con ellos en la tendencia general. Aún más: toda la labor del Padre Mariana con ejemplos históricos y con conclusiones sociológicas sacadas de la historia viene a desembocar, sin embargo, otra vez en el método escolástico, al menos bajo un cierto punto de vista. Hemos descrito ya en el capítulo tercero el método escolástico como procedimiento histórico-crítico, lo que logra la armonización de las diferentes doctrinas de las distintas escuelas patrísticas y escolásticas. También en Mariana se trata en el primer libro de la monarquía de una armonización histórico-crítica de las distintas teorías políticas atendiendo a su importancia práctica, e incluso de un auténtico diálogo entre los preceptores del rey Felipe III, si se tiene en cuenta el contenido y no la forma exterior. Si hubiéramos de designar esta filosofía política con el nombre de una escuela, la podríamos llamar probabilística, y, más exactamente, de dirección tuciorista, que sigue, por consiguiente, siempre la solución más segura. Esto significa que Mariana ha ido más

allá que Ribadeneira en contemplar con claridad los argumentos y contraargumentos para cada cuestión de la doctrina política y ha tomado conciencia de la probabilidad o de la mera posibilidad que corresponde a cada uno de los argumentos históricos. Incluso con frecuencia roza bastante el Relativismo en la doctrina política y llega a decir como conclusión que ahora, bajo estas circunstancias, le han parecido estas soluciones las acertadas, que tal vez más tarde sean otras las que tenga por buenas. En todo caso, sin embargo, quiere siempre seguir con cuidado la «tutior via», mantener con energía la posición moralmente correcta, y de hecho sólo se dejó llevar por su excesivo celo pedagógico en la cuestión del destronamiento del tirano.

Las diez cuestiones de la doctrina política que Mariana trata críticamente e histórico-políticamente en su primer libro siguen a grandes rasgos el orden ya hecho clásico por Vitoria. Mariana comienza con la cuestión del *origen del Estado*. Cita a este propósito dos teorías, la maquiavelista y la antimaquiavelista, una de Caín y otra de Abel, y encuentra como solución entre ellas una conclusión paradójica muy ingeniosa. Precisamente porque al principio dominaba el dere-

cho del más fuerte y la rapiña, se empezó a fijar la vista en un particular que era destacado por su justicia y su fidelidad y bajo cuya protección era posible evitar los ataques interiores y exteriores, lograr un orden jurídico entre los fuertes, los débiles y los intermedios, y fundar la vida civil y el poder real. Así resulta de modo paradójico que la debilidad de los individuos humanos, su desamparo en comparación con los animales dotados por la misma naturaleza de armas defensivas y ofensivas, es el fundamento de haberse establecido entre los hombres, que nacen desnudos y desvalidos, el bien divino del humanitarismo y las santas leyes de la vida social.

En contraposición a los teóricos ético-jurídicos, considera Mariana siempre al Estado en su forma concreta. No investiga en primer lugar la teoría de la trasmisión del poder, sino las ventajas del poder monárquico respecto al democrático, pondera crítico-históricamente sus respectivas ventajas y llega como consecuencia de su punto de vista de aristocracia intelectual a la conclusión de que la monarquía es mejor que la democracia. Esta tiene el inconveniente de la poca inteligencia y sentido de justicia del pueblo y el

que por lo demás en las elecciones sólo se puede tener en cuenta el número, pero no la calidad de los votos. Hay que decidir además entre monarquía electiva y monarquía hereditaria. Las experiencias históricas están asimismo en contra de la monarquía electiva, hasta el punto de que el más poderoso de todos los imperios, el romano, fué a la ruina principalmente por eso, porque los pretorianos se habían apropiado la elección del Emperador; y de modo parecido fracasó el reino de los godos en España, por ser una monarquía electiva. Pero también la monarquía hereditaria tiene los peligros de la degeneración de las dinastías y las dificultades de las cuestiones de sucesión, y así la solución sólo puede ser el ideal de una monarquía constitucional y estable, que es lo que Mariana se representa. No se trata ciertamente de una Constitución parlamentaria, sino de unos Estados Generales que estén representados en el consejo del príncipe, de un «Collegium» de optimates, compuesto por las personas importantes, los obispos y los consejeros reales, y que, entre otras, tiene sobre todo la función de llevar a cabo una reforma necesaria del derecho hereditario y de la sucesión hereditaria.

En virtud del tratamiento histórico-político y práctico de las cuestiones estatales, las de filosofía jurídica han pasado ostensiblemente a un segundo plano. Los problemas acerca del objeto y fin del Estado, así como de la norma objetiva del «bonum commune», sólo pueden tratarse siguiendo este método en cuanto que a los medios maquiavelísticos del arte del Estado se contrapone una política concebida en el espíritu del más estricto derecho objetivo, pero aun esto se hace en una forma enteramente concreta. Así se llega a un estupendo duelo intelectual entre la figura del verdadero príncipe y del tirano. Los principios de gobierno antimaquiavelísticos y su realización en el sentido del derecho objetivo y en el espíritu del verdadero bien común tienen que afirmarse frente a los «arcana imperii» de un ilimitado absolutismo. Aun cuando no se nombra nunca a Maquiavelo, al contrario de lo que ocurre en Ribadeneira, sino solamente a Tácito —por lo demás recalcando suficientemente su verdadera tendencia—, sin embargo, en la diferenciación entre el rey y el tirano se trata inequívocamente de una polémica entre las máximas de gobierno maquiavelísticas y antimaquiavelísticas. La contraposición retórica de

estos principios basta ya por sí sola para una clara solución.

Los principios maquiavelísticos están expuestos en una certera evolución psicológica de la tiranía conforme al orden de su desarrollo. La suavidad y la amabilidad iniciales del tirano, que a todos sonríe, sirve sólo para la conquista del poder, que una vez conseguido se manifiesta en seguida como ilimitado. Pero con ello empieza también inmediatamente la general desconfianza, a lo que la tiranía tiene a su vez que responder con el terror. Procura ciertamente disimularlo adoptando actitudes de príncipe, ponderando su prosperidad y mediante el rigor en los usos y en los juicios. Su desconfianza se dirige especialmente a los ricos y a los de buena conciencia. Lo que está alto tiene que caer, preferentemente por medio de secretas acusaciones. El agotamiento económico y el peso de los impuestos deben privar a todos de la libertad de movimientos; para aumentar las diferencias entre los dos bandos, debe paralizar a la oposición. Desde las obras de las pirámides y de la torre de Babel los edificios desmesuradamente grandiosos constituyen un «arcanum imperii». El desarme de los ciudadanos y las dificultades para las artes libe-

rales deben quebrantar la conciencia del propio valer. Las libertades de reunión y de expresión quedan suprimidas, por medio de escuchas se impide de hecho la libertad de hablar, y, lo que es la más dura sujeción, ni siquiera una vez se permite una queja. Se procura celosamente la amistad con príncipes extranjeros, tropas mercenarias sustituyen al servicio militar de los propios ciudadanos.

Poniéndole signos negativos tenemos ya aquí el propio programa positivo del arte político de Mariana, que lo que quiere precisamente es demostrar que el reverso es lo acertado. La caída de los gobernantes maquiavelísticos y los medios para su derrumbamiento son ponderados con todas sus pruebas y contrapruebas. También Mariana se declara aquí partidario de la teoría de la trasmisión del poder de Suárez, conforme a la cual el príncipe puede ser forzado por el pueblo a justificarse. El poder monárquico no le ha sido entregado de tal manera que no haya quedado un poder más alto en el mismo Estado-pueblo. El derecho presupuestario y los derechos constitucionales, p. ej., no pueden nunca cambiarse sin la aprobación de la voluntad del pueblo. Para imponer nuevos im-

puestos y dar nuevas leyes es siempre necesario el consentimiento del pueblo, y sobre todo el juramento de fidelidad del pueblo tiene el sentido de una fuerte limitación aun respecto del gobernante absoluto. La destitución no puede ciertamente proceder de tal manera que surjan a lo mejor mayores inconvenientes para el Estado. Mariana piensa en primer lugar en el consejo de la gente más importante y en la opinión pública. Unicamente cuando está descartada la posibilidad jurídica de todas las agrupaciones cree él en la licitud del levantamiento de un particular en lucha abierta. El método especialmente preferido entre los árabes del envenenamiento del tirano lo rechaza rigurosamente como pérfido. Admite por lo demás expresamente que puede equivocarse como cualquier otro hombre en esta difícil cuestión.

La cuestión de quién tiene el *más alto grado de la soberanía, el príncipe o el pueblo,* la trata Mariana histórica y prácticamente mirando a la propia nación. Al derecho histórico se le atribuye una categoría decisiva a este respecto y sobre todo se recalca la necesidad que hay siempre de la limitación del absolutismo y de la conservación de la libertad por medio del pueblo mismo. Porque el

principio de los maquiavelistas «Princeps legibus solutus» es tan sólo una de sus astutas o halagadoras mentiras. El príncipe mismo tiene un interés esencial en no gobernar sin limitaciones, porque de lo contrario su Estado pierde el carácter de un país civilizado y él mismo el carácter de un hombre civilizado; puesto que libertad no significa capricho, sino que consiste precisamente en saber contenerse.

Es muy interesante la postura de Mariana con respecto a las *relaciones entre la Iglesia y el Estado.* Rechaza expresamente la intromisión del gobierno en las cuestiones religiosas, debido a que contempla ya las tristes consecuencias de la política religiosa absolutística. La separación del poder espiritual y temporal es para él una conquista cultural ya del Antiguo, pero sobre todo del Nuevo Testamento; tiene además una especial importancia política: la autonomía de los obispos como una fuerza independiente en el Consejo de la monarquía hereditaria constitucional es una limitación especialmente importante del absolutismo y de una gran utilidad para una sana dirección del Estado.

Sobre el segundo libro de la obra de Mariana necesitamos decir pocas palabras, por-

que trata todo él de la educación del joven príncipe, siguiendo enteramente el espíritu de los transcendentales principios de la «ratio studiorum» de los jesuitas, y es más pedagógico que político. Que, naturalmente, también aquí se considera la *historia política* como el coronamiento de toda la formación espiritual casi ya se sobreentiende; y no queremos dejar de citar a este propósito el interesante pasaje de Mariana sobre Tácito: «Con mayores conocimientos se debe leer a Tácito, que tiene ciertamente un estilo duro y espinoso, pero sobre todo un gran caudal de agudas fórmulas de gobierno y aclaraciones sobre las astucias y artes de la Corte. En los peligros y sufrimientos de los demás podemos contemplar como en un espejo el cuadro de nuestras propias situaciones. Así resulta un autor muy apropiado, que nunca deben dejar de las manos los políticos y los hombres de la Corte y noche y día han de leerlo.»

El tercer libro de Mariana vuelve a ser importante para la filosofía política. Aun cuando en todo el libro no se cita el nombre de Ribadeneira y se aducen otros ejemplos además de los suyos, está clara, sin embargo, la dependencia de él en toda la construcción. Tam-

bién aquí se trata aparentemente de una doctrina de las virtudes para el hombre de Estado, en realidad de un completo *tratado de política cameralista*. Aparecen el arte político y los prácticos consejos de Mariana. La primera tarea del hombre de gobierno es la elección de buenos funcionarios. El ideal de una monarquía constitucional de optimates se nos hace aquí todavía más visible; Mariana quisiera sobre todo introducir de nuevo aquella institución de los «missi dominici» de Carlo Magno, o sea una comisión mixta de obispos y funcionarios reales para el control de los subalternos. Se trata expresamente la cuestión de si se han de preferir obispos teólogos o canonistas, y en atención a la política religiosa se decide preferentemente por los primeros, porque éstos pueden oponerse mejor desde el principio al peligro de herejía. Atribuye Mariana un valor especial al hecho de que los altos empleados se elijan también de entre los sectores no nobles, para completar así la nobleza de la sangre con una renovada aristocracia del cargo.

La *política militar* de Mariana está ya concebida bajo puntos de vista completamente mercantilísticos. Por lo demás, se le escapó

todavía en esta ocasión un grave error: el de que la guerra se sostiene por sí misma. Pero en los tiempos de Wallenstein era éste un error general, con grave perjuicio de los príncipes y de los pueblos. Los hechos empezaban ya entonces a contradecirle tan claramente, que Mariana tuvo que pensar también en otro procedimiento, p. ej., en la sustitución de los soldados mercenarios por voluntarios, cuya recompensa deberían ser suntuosas Ordenes con anchas bandas. Mariana quería, en cuanto a la forma, volver al sistema medieval de la milicias feudales, conforme al que las provincias y las ciudades constituían ellas mismas y equipaban sus contingentes. Especialmente las ciudades marinas deberían tener de nuevo su propia flota. No podía ciertamente saber todavía que este sistema, sociológicamente necesario, presupone una Constitución democrática o al menos descentralizada, y opinaba que sólo se oponía la desconfianza de los príncipes absolutos respecto a su propio pueblo para implantar de nuevo este sistema mucho más económico, con lo que por lo demás tocaba ya el nervio de la cuestión.

La cruz de todo sistema estatal centralizado es siempre la enojosa cuestión del di-

nero y de los impuestos, y para la España del siglo XVII se hace tan agudo, a pesar de las flotas de plata, que desde Mariana una gran parte de los tratados del arte político tiene que referirse al problema económico y financiero. *El absolutismo se convierte automáticamente en mercantilismo.* La necesidad financiera le lleva a Mariana a proposiciones que expresan todos los principios del sistema mercantilista. Propone, ante todo, en lugar de un reajuste de los impuestos, una administración financiera más moderna, pero añadiendo a esto un impuesto de lujo tanto más fuerte, quedando incluídos en el concepto de lujo todos los géneros de ultramar. Con la elevada tributación de todo lujo importado están ya ligadas las ideas proteccionistas. Se debe impedir la salida de dinero, pero sobre todo se ha de traer al país mano de obra extranjera, lo que se había convertido ya en una grave necesidad por la expulsión de los moriscos y de los judíos. Está claramente expresado que el aumento de población produce de manera natural el aumento de la potencia financiera. Naturalmente se propone el ahorro de la Corte. Se quita la máscara a los maquiavelistas de Italia y de Francia, que aconsejaban a España, más pobre, aumentar

el peso de los impuestos. ¡No pretenden el bien de España, sino su perjuicio! Una elevación de los impuestos tiene que viciar forzosamente en especial las relaciones entre el rey y el pueblo. Pertenecen también al número de los malos consejeros todos aquellos que aconsejan una alteración del peso o de la ley de la moneda. No son mejores que los charlatanes alquimistas.

Mariana tiene ya conocimiento también de todo el *programa positivo de la política mercantil.* El facilitamiento de la entrada y salida de mercancías que no pertenezcan al uso o a la industria de lujo aumentará todo el intercambio comercial. Mariana no es en manera alguna un riguroso proteccionista y la idea de Vitoria de un mercado libre internacional, que tiene su apoyo en la división del trabajo y en la distribución de las materias primas, es para él el auténtico secreto de una floreciente economía. Los premios a la industria aparecen ya incluso designados con esta expresión, se propone como urgente necesidad la repoblación forestal de España, y para ello debe limitarse, siguiendo el procedimiento aconsejado por Tácito, la parte dedicada al viñedo, cosa que ya está pidiendo también la disminución del consumo de vino. Se opo-

ne Mariana a los que proyectaban una canalización de los ríos españoles, rechazándola porque ya los romanos la intentaron y no pudieron llevarla a cabo. Está reconocida abiertamente la importancia económica de las grandes edificaciones y la ensalza en una brillante descripción de El Escorial.

El presupuesto de una política mercantil sana es una administración racional. Esta creación, la más importante del Absolutismo, supo Mariana incorporarla magníficamente en el conjunto de su concepción del Estado. Resulta así como el eslabón entre la gran Escolástica, que había tratado, bajo el punto de vista de la teología moral, «de iustitia et iure», y el cameralismo, que no era capaz más que de pensar utilitariamente. A él le importan siempre prácticamente las relaciones entre príncipe y pueblo como el presupuesto moral de toda la vida del Estado. La fidelidad del pueblo para con el príncipe tiene que fundarse en la fidelidad del príncipe para con el pueblo, y, en definitiva, la verdadera inteligencia política culmina en la honradez del gobierno, que no tiene por qué reparar en exponer al pueblo sus esfuerzos encaminados al bien común, y puede entonces obtener su aprobación para las medidas adop-

tadas. Se expone como principio que sólo aquellas medidas de gobierno que puedan obtener la libre aprobación del pueblo son las únicas inteligentes y acertadas. Por eso el coronamiento de su ideal del Estado es la *idea de un Estado del pueblo*, que todo lo que hace es para el pueblo; el gobierno se reserva ciertamente para el monarca y sus consejeros civiles y eclesiásticos, pero el pueblo mismo participa mediatamente en la vida del Estado con el ejercicio de su actividad profesional y de clase a través de una política económica razonable y convincente.

Así, pues, vemos a Mariana al lado de Suárez como otra cumbre de la filosofía del Estado español del Siglo de Oro. El llevó a su punto culminante la dirección antimaquiavelista, y en este tratamiento histórico-político y sociológico-práctico del Estado elaboró los principios cristianos de la doctrina política casi con tanto éxito como lo había hecho el último período de la Escolástica con su doctrina más ética y filosófico-jurídica.

La dependencia de Mariana en todos los otros teóricos políticos de la tendencia histórico-política, Quevedo, Márquez, Saavedra Fajardo, Navarrete, es inequívocamente clara, no obstante la plena diversidad externa de

sus obras. Pero a pesar de este brillante influjo teórico, la eficacia real de su ideal del Estado fué francamente bien pobre; exactamente igual que Platón con su invectiva, aun superior, contra el teatro de su época, no pudo evitar el desarrollo del drama español. De esta escasa influencia no hay que culpar ciertamente a su fatal «lapsus», por excesivo celo pedagógico, de admitir la licitud de la muerte del tirano, que a lo sumo impidió que sus continuadores citaran su obra de filosofía política, pero no su obra histórica. El destino de la monarquía española en el siglo XVII estaba desde hacía tiempo determinado por otras circunstancias, que Mariana había previsto con suficiente claridad. El peligro de toda monarquía hereditaria está en que con monarcas débiles entren en funciones ministros fuertes, que acaparan toda la dirección del Estado, piensan más en su propia casa que en el Estado y agudizan más los perjuicios del centralismo.

En esta realidad política hay que colocar los escritos de los continuadores de Mariana. Además es especialmente lamentable que la libertad de expresión que pudieron permitirse todavía los escolásticos del último período, así como Ribadeneira y Mariana, se fuera

limitando cada vez más, o que, como en el caso de Quevedo, trajera consigo muy malas consecuencias. Esta situación es la que más influye en la forma peculiar que tiene ahora que adoptar la literatura política. Las llamadas novelas políticas, toda una clase de literatura a partir de la *Utopía*, de Tomás Moro, y de la *Civitas Solis*, de Campanella, son una forma especialmente fina de la crítica estatal. España no cuenta con ninguna de las novelas políticas famosas, a no ser que se quiera contar como española la de Campanella, que surgió en el Nápoles de la dominación española. Aparte de esto está el *Don Quijote*, que en su segunda parte ridiculiza medio en broma con resignado humor las novelas políticas y, sin embargo, expresa con un disimulo especialmente profundo aun en serio su crítica del Estado. Las obras de crítica política de Francisco Quevedo y Villegas tienen que entenderse, a nuestro juicio, desde esta situación. Sus *Sueños* fueron ya en su época entendidos como una crítica encubierta y, sin embargo, demasiado clara del Estado. También su obra maestra pertenece a este conjunto. Ya el título completo de su primera edición del año 1626: *Política de Dios y gobierno de Cristo y tiranía de Sata-*

ñás denota claramente la contraposición de la política maquiavelística y antimaquiavelística. El más destacado alumno de Mariana tiene que recurrir a una nueva forma, para poder, en medio de la literatura cada vez más flatulenta de las publicaciones políticas, decir todavía algo propio. Se limita por completo a la fundamentación bíblica de sus máximas. Política cristiana es entendida aquí realmente en su más alto sentido. Todo lo que la doctrina y el ejemplo del mismo Cristo contienen en auténticos axiomas en orden a un comportamiento verdaderamente real se aprovecha para este espejo de príncipes en una interpretación muy original de los evangelios. La idea de la realeza de Cristo en toda su profundidad mística se convierte en modelo del hombre de gobierno cristiano. Surge así una obra que proclama la política moral y religiosa en un vuelo de altura del pensamiento admirablemente valioso. La diferenciación entre cristianismo y anticristianismo, entre el reino de Dios y el reino de este mundo, se hace familiar en las máximas prácticas de esta política. La consideración pesimista del mundo que habían expresado en forma humorística los *Sueños,* se completa por medio de un estoicismo cristiano, si se

permite la paradoja, para configurar la arrogante firmeza de carácter de un íntegro hombre de gobierno cristiano.

No cabe duda de que la obra de Quevedo marca una nueva cumbre de la doctrina política posterior a Mariana, luego que la idea de convertir una figura bíblica en modelo del príncipe se había aplicado ya con anterioridad a él por Márquez y Orozco con respecto a Job y a Moisés. Más tarde se consideró de modo parecido también la figura del rey Saúl. A su vez *Saavedra Fajardo* utilizó otro método completamente distinto de hacer las máximas políticas pedagógicamente impresionantes en su *Idea de un príncipe político cristiano,* del año 1640. El método estilístico de emplear lemas a modo de sentencias con caracterizaciones simbólicas es un recurso pedagógico, utilizado incluso hasta el fastidio, desde el humanista Alciat, para expresar de modo plástico las normas de la vida moral y política. Saavedra lo utilizó para la doctrina política de modo particularmente hábil. Pero también en él, tanto este nuevo procedimiento estilístico como su gran experiencia política en calidad de ministro plenipotenciario en el tratado de paz de Westfalia, no sirven más que para tratar la nueva filosofía histórico-

política del Estado conforme al espíritu de Mariana, de un modo nuevo, pero esencialmente inalterado. El si dentro de la producción auténticamente febril de esta doctrina política de la primera mitad del siglo XVII se podría hablar de establecer diferencias esenciales de tendencia, sólo se podría decidir a base de una investigación elaborada en el sentido de la historia de las ideas de toda esta literatura, poco frecuente, pero bien hecha a veces.

Concluiremos con esto nuestra consideración de los filósofos del Estado del Siglo de Oro. El resultado que creemos haber conseguido es una nueva comprobación: Hay una *philosophia perennis* de la doctrina política cristiana, y sus principios están *firmemente asentados en una validez normativa inalterada*. Se ha comprobado, pues, que las diferencias entre la escuela dominicana y la jesuítica, del último período de la filosofía escolástica, en modo alguno afectan tan a lo profundo, que no se pueda establecer a pesar de ellas la coincidencia fundamental en la cuestión decisiva del derecho estrictamente objetivo. Pero aún más impresionante nos parece esta otra conclusión: que también la doctrina política originada en la polémica

contra el maquiavelismo, no obstante su método histórico-político completamente distinto del escolástico, llega al mismo resultado. También ella establece el ideal de una doctrina de principios de la política cristiana estrictamente jurídica y objetivamente cognoscible y concuerda, por tanto, con los escolásticos del último período.

Por lo demás creemos haber mostrado también otra cosa: los principios de la filosofía política cristiana en modo alguno se ciernen solamente en las nubes, no son un mero ideal, que tenga sólo validez supratemporal. Debido a que todos los pensadores que hemos estudiado los hemos enmarcado en las circunstancias de su tiempo, hemos podido mostrar al mismo tiempo que *el logro de los principios de la política cristiana acontece en la discusión de los problemas de la época.* Precisamente como solución a las dificultades y tareas del momento es como aparecieron las máximas de la política cristiana, y al contraponerse a las soluciones de la cuestión política, demasiado condicionadas por la época, se va reconociendo siempre de nuevo en su imperecedero valor el orden de vida cristiano. Desde el descubrimiento de América hasta la época del mercantilismo, la filosofía po-

lítica española trató y procuró solucionar con una admirable unanimidad todas las cuestiones de la incipiente Edad Moderna. Así como ella recurrió para eso a las producciones de los siglos anteriores, así también nosotros podemos recurrir a las suyas para que puedan servirnos de modelo del propio análisis de las cuestiones actuales.

VII. — CATOLICISMO, LIBERALISMO, SOCIALISMO

De las numerosas obras españolas de filosofía política ninguna pertenece a la literatura mundial. Son desde luego obras modelo de la historia del espíritu, pero no pertenecen a esos libros que se leen siempre, aun fuera de las propias fronteras. Esto último se puede decir con seguridad del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* de Juan Donoso Cortés (1809-1853), que se publicó en Madrid y París en el año 1851 y fué reconocido inmediatamente como una obra excepcional y genial y produjo gran sensación. Quien participara del pesimismo del segundo Donoso, convertido a la fe de sus

padres tras un período juvenil de liberalismo, debería a base de este éxito abrir las apuestas contra el libro. Si se tiene en cuenta el éxito de público que obtuvo Splengler con su *Untergang des Abendlandes,* es preciso atribuir formalmente la sensación que el *Ensayo* produjo a esta primera profetización de la decadencia europea después del año 1848. La perspectiva vigorosa de filosofía de la historia y los vaticinios de los hombres políticos sobre la evolución política de Europa han atraído siempre el más vivo interés sobre la obra y sobre el autor.

Pero en realidad sucede con el *Ensayo* exactamente lo mismo que con la obra de Spengler: que la sensacional profetización del futuro es solamente el fruto de una filosofía de la historia y del Estado de profundo sentido, que, no obstante el resultado contrapuesto del socialismo de Spengler, lleva, sin embargo, a una prognosis muy semejante. El sentido de la profecía es, en resumen, éste: La caída de la cultura europea del orden estatal cristiano, pasando por el liberalismo teísta, en el socialismo ateo se realiza con una velocidad acelerada. Como conclusión tendrá lugar una terrible lucha a muerte entre las dos fuerzas totalitarias, el catolicismo y el

socialismo, en la que el catolicismo sale vencido, pero se salva por un milagro de Dios.

Al lado de ésta hay además otra profecía de Donoso en su famoso discurso sobre la dictadura del 9 de enero de 1849. Conforme a ella la dictadura militar constituiría todavía una contención frente al socialismo, que todo lo avasalla. Podría parecer hoy en España como si esta profecía hubiera tenido razón. Pero no cabe duda que la opinión definitiva de Donoso se expresó en el vaticinio más tardío del *Ensayo*, y tenemos que preguntarnos qué clase de filosofía de la historia y del Estado es la que constituye su base.

Esta investigación nada fácil es obligada con respecto a un pensador y a una obra cuya permanente importancia no reside, naturalmente, en los vaticinios políticos para el futuro europeo, sino en el conjunto de su vigorosa obra de filosofía política, y por cierto sobre todo en el método de esa filosofía política. Por eso no es más que darle lo que le corresponde, si hacemos aplicación en él del método crítico, que él fué uno de los primeros en tratar genialmente. Así, pues, hemos de enmarcar lo primero cultural-críticamente a Donoso en su propia época. A pesar de

su rabia contra la generación del 48, tal como es entendida habitualmente, pertenece indisolublemente a ella, de la misma manera que todo apologista y todo «correctivo de su tiempo» pertenece a sus contrarios. Sólo desde la literatura política del año 48, en el que, según sus propias palabras, brotaron como los hongos los sistemas socialistas, es como hay que entender también a este gran enemigo, el de más vasta mirada, del socialismo.

En el año 1848 comienza el *pesimismo* del siglo XIX, que hasta entonces había sido romántico, esteticista y pseudo religioso, a hacerse político. Desde 1848 se hace la rebelión de las masas una palpable amenaza para «las gentes de dinero y educación». Los de alta, y mucho más los de muy alta formación, los aristócratas del espíritu, desarrollan entonces aquella pesimista filosofía de la historia de la decadencia inevitable de la cultura occidental, que va desde Ernst von Lasaulx, Jacob Burkhardt, Friedrich Nietzsche hasta O. Spengler y Ortega y Gasset. Así como la superficialidad de la cultura liberal había sido también desde hacía tiempo un serio peligro para la verdadera cultura espiritual, había significado, sin embargo, un cierto elemento conservador el que todavía se defen-

diera la propiedad, a la vez que un cierto freno frente a la desbocada demagogia de la excitación de masas y de clases. Cuán débil había de ser este medio conservador liberalismo, tan pronto como irrumpiera en la lucha política y social todo el ímpetu de la lucha de clases de las crecientes masas industriales, lo experimentaban ya con estremecedora claridad los hombres cultos verdaderamente eminentes, de tal manera que no creían ver ninguna otra solución que la dictadura militar y posteriormente el cesarismo. Donoso pertenece asimismo, como brillante orador y profesor de literatura en su juventud, a estos aristócratas de la inteligencia, y aquí se ha de buscar una de las raíces de su profundo pesimismo frente a la amenaza de la cultura europea.

Pero al mismo tiempo forma parte de otro frente, el que se opone al moderno paganismo, tal como se presentaba desde la «Aufklärung», pero especialmente desde Hegel y el hegelianismo y desde el socialismo de Proudhon y sus contemporáneos. En este aspecto resulta más bien contemporáneo de Kierkegaard (1813-1857), y comparable sobre todo con este decidido cristiano, y este, consciente de su misión, «correctivo de su tiempo», con

el que compartía el odio hacia la prensa, los demagogos socialistas, la indecisa burguesía y, sobre todo, hacia los filósofos, estos enemigos, los más peligrosos, del cristianismo, un odio que convirtió a Donoso en un consciente y decidido católico.

Desde el ángulo de esta situación espiritual hay que entender su propia crítica de la cultura, su filosofía de la historia y la crítica de su tiempo. Como espíritu eminentemente constructivo y sistemático, Donoso desarrolló una amplia filosofía de la historia y del Estado partiendo de tres datos de su propia vida: la monarquía absoluta, que todavía le tocó vivir; el liberalismo, compartido por él en su juventud, y el creciente socialismo. La gráfica de su persona se convierte en órbita de una vasta construcción histórica. Nosotros hemos tenido ocasión de vivir desde el idealismo alemán y el romanticismo varias docenas de geniales y osadas, a veces demasiado osadas, construcciones históricas, para que nos impresionen demasiado tales geniales proyectos y proyecciones de un determinado período de tiempo. Hemos aprendido a aplicarles el método de la crítica ideológica y consiguientemente, el deber científico de estudiarlas en su contenido críticamente sos-

tenible, que casi siempre se revela como una política toma de posición.

Bajo la amenaza de la rebelión de las masas que se avecina se invierte en Donoso su liberalismo, que ya estaba removido por las terribles luchas en España del año 40, para resultar un riguroso y exclusivista conservadurismo. Incluso el liberalismo le parece ya ahora una amenaza y un debilitamiento de la autoridad estatal; pero la irrupción de la cuestión social con su preferencia de la sociedad sobre el Estado parecía amenazar a la soberanía con un más completo aniquilamiento. El antiguo progresista se convierte en un progresista derrotista, su antigua fe en la razón humana, que debería traer un progreso cada vez mayor, se convierte en un profundo terror ante el error humano, que con un aceleramiento progresivo conduce a la anarquía, al nihilismo y al ateísmo. Este descenso hacia la catástrofe se cumple por etapas determinadas. El liberalismo aparece nada más como una etapa intermedia entre el sistema del orden total del catolicismo y el caos de desorden total del socialismo. El liberalismo se convierte en el mero «juste milieu» de la posición de compromiso entre autoridad y anarquía, el adjetivo «constitucio-

nal» que se yuxtapone a la monarquía es una inútil pero, sin embargo, peligrosa concesión a la democracia, y el adjetivo «liberal» que se aplica a la democracia es una inútil medida de salvamento ante la total democracia social, o más exactamente ante el socialismo democrático. La dialéctica de la monarquía constitucional y de la democracia liberal se manifiesta como la inútil construcción de equilibrio de una débil política de mediación, que tiene que ser triturada entre las piedras de molino del sistema totalmente autoritario y del totalmente anárquico.

Contemplada desde el punto de vista de la crítica cultural la caída de la monarquía absoluta en el liberalismo y en el socialismo, es una descomposición de la unidad jerárquica de lo religioso, lo político y lo social, que caracteriza al catolicismo, en la mera política del juego con las formas de gobierno, en el liberalismo; y en la exclusiva valoración de lo social o lo económico, en el socialismo.

Pero hay que tener en cuenta todavía otra reacción dialéctica, que contiene sin duda la más interesante e importante profecía de Donoso: la anarquía de la sociedad, que debe conducir a la agonía del Estado, según se denominó posteriormente, se convierte nece-

sariamente en el despotismo total, con la plena aniquilación de la libertad; en el absoluto ateísmo en lo religioso, en una incondicionada soberanía en lo político y en un estricto colectivismo en lo social.

Así no quedan para la lucha final, según la concepción de Donoso, nada más que las dos fuerzas totalitarias: catolicismo y socialismo. Acaba, según los cálculos naturales de los derrotistas y los pesimistas, con la derrota del catolicismo. El mismo Donoso, extraviado una vez por el liberalismo, sobrevalora la capacidad de extravío y la proclividad hacia el error de la razón humana caída, y únicamente confía en la vuelta de su pueblo al catolicismo, pero no en la de todos los pueblos. La experiencia personal de su conversión, envuelta en la gracia, en medio de circunstancias providenciales de su vida, pudo poner de manifiesto a Donoso toda la dificultad de la conversión y confirmarle más que ninguna otra cosa en la idea de que sólo por medio de una intervención sobrenatural de Dios, sólo sobrenaturalmente, por medio de un milagro, es posible la solución de la crisis.

Un resultado esencial de toda esta construcción se ha de someter ya a discusión. Con la decadencia política corre paralela la

decadencia religiosa: a la soberanía constituyente y efectiva de la monarquía absoluta corresponde el Dios legislador y todopoderoso del teísmo. A la soberanía constituyente, pero no gobernante, de la monarquía constitucional corresponde un Dios meramente legislador, pero que no dirige el mundo, el deísmo. A la soberanía del pueblo propia de la democracia liberal corresponde un Dios no distinto del mundo, el Panteísmo, y a la exclusiva soberanía popular de la democracia socialista corresponde la plena negación de Dios, el ateísmo. Esta es la analogía de las formas sociológicas del ser y del Ser absoluto, la fórmula de la correlación en Donoso entre los errores políticos y teológicos y entre la verdad política y teológica. Con ello aporta, juntamente con De Bonald, una importantísima contribución a la llamada «teología política», con mayor propiedad a la crítica ideológica. Aquí ya no se estudian las utopías, los cuadros culturales de los distintos puntos de vista políticos y sociales. La crítica ideológica se ha ensanchado a los correlatos teológicos de los cuadros sociales, llega hasta el problema de cómo tiene que alterarse el concepto de Dios partiendo de los distintos ideales sociales, un problema que en toda la profundi-

dad de las convicciones críticas lleva desde la providencia y la fe hasta la realidad de un Dios viviente.

Nos referimos aquí ya a esta teología política de Donoso para mostrar a la vez su clara contraposición de la verdad total, en la doctrina de la fe y en la doctrina del Estado, y del error total de los sistemas políticos y religiosos. Debido a que Donoso tenía una vista tan aguda para las correspondencias de las tomas de posición en lo religioso, en lo político y en lo social, contempla en apocalíptica visión la lucha decisiva del futuro sólo como una lucha del plenamente decidido catolicismo y del socialismo radical. El ímpetu y el carácter impresionante de su retórica y de su postura están arrebatados por esta incondicional decisión espiritual que le convierte en un profeta filosófico —¡un nuevo *genus* en la historia del espíritu humano!

Pero probablemente, como tantos otros escatólogos, tuvo en cuenta una perspectiva demasiado estrecha. Nosotros, puesto que nos encontramos en una fase posterior de la evolución del socialismo, podemos ya comprobar un poco sus profecías. No tenemos derecho en absoluto a aceptarlas sin ninguna prueba, puesto que están pensadas filosóficamente y

el gran descubrimiento de Donoso de la teología política está intensamente necesitado de un ulterior perfeccionamiento crítico. Sin que pretendamos profetizar también nosotros desde una base no suficientemente consolidada, se puede, no obstante, establecer al menos cuatro errores importantes en la filosofía de la historia y del Estado de Donoso.

En primer lugar, ha valorado demasiado poco la fuerza y la gravedad del *liberalismo* para la cultura occidental, a consecuencia de su construcción, demasiado tersa, de la caída. El aristócrata de la sangre y del espíritu, con generosa actividad caritativa, valora demasiado bajo el poder del dinero y del instinto de poseer, a pesar de que encontró tan magníficas palabras con respecto al deber moral del mantenimiento de la propiedad familiar y de las órdenes religiosas. El liberalismo y la democracia liberal continúan hoy en Europa y en América sin estar muertos. Todavía la época burguesa no está barrida del todo por la proletaria. El ritmo de la industrialización más bien se ha moderado. Se ha hecho visible el límite en el que las necesidades humanas pueden satisfacerse por la sola industria mecánica, y con ello se ha reconocido de nuevo la importancia de la clase

campesina y de la clase media, al lado de las clases trabajadoras. Tal vez se haya dejado ya atrás el máximo de proletarización, al menos se ha reconocido con seriedad la tarea de desproletarización de los trabajadores. Donoso incurrió en su crítica ideológica en los defectos contrarios que la marxista y la liberal de finales del siglo XIX y principios del XX: apenas si da ningún valor a la dependencia de las ideologías respecto a los puntos de vista del interés y ve la decisión política como dependiente únicamente de la postura religiosa. Pero los conflictos de intereses, y con ellos la democracia liberal, continúan existiendo, aun cuando las formas de gobierno no les permitan ningún medio directo de expresión.

Donoso subestima también la gravedad del *Panteísmo*. Lo considera con excesiva simplicidad como mero correlato de la democracia liberal, y consiguientemente lo condena con ella a la decadencia como simple forma de transición. Desgraciadamente, es casi más seductor que el ateísmo, que con frecuencia está más cerca de la verdadera religiosidad que ese fatal sustitutivo de la religión. Unicamente sucede que puede con mucha facilidad revestirse con todas las exterioridades de

la religión y producir incluso la impresión en los medianamente instruídos de ser algo todavía superior a la religión de la Revelación que profesa la Iglesia. En unión con una poesía naturalística puede parecer una cultura completa y proporcionar a procedimientos de política de población la apariencia de deber moral.

Pero sobre todo Donoso ha construído demasiado cerradamente la totalidad del *socialismo*. Se representa con demasiada lógica la legalidad y consecuencia del error, como uno de los primeros que ha sido, se puede decir, en verlas. Pero ¿qué sucede si el socialismo no sólo se convierte de anarquía en despotismo, sino que se mezcla con la democracia liberal y nacional?, ¿qué si la lucha decisiva no se plantea por el momento todavía entre catolicismo y socialismo, sino entre el socialismo nacional y el internacional, sin que ninguno de los dos permita en absoluto al catolicismo aparecer en escena?

Todas estas faltas de ponderación se le han escapado a Donoso, por haber construído demasiado lisa y llanamente, lo que es por cierto el punto flaco de toda apresurada construcción histórica. Tan consecuentemente como Donoso creyó defender el punto de vis-

ta conservador, así fué de poco conservador en la subestimación del poder de seducción de los pueblos por parte del panteísmo y del ateísmo. Parece casi como si la fuerza de seducción del panteísmo estuviera limitada fundamentalmente a los sectores medianamente instruídos y la del ateísmo fundamentalmente a las masas industriales, a quienes se les infundiera simultáneamente con el dogma de la lucha de clases. También el error formulado necesita aprenderse, exactamente igual que la verdad, y precisamente Donoso vió magistralmente la trabazón psicológica del ateísmo con ese soberano racionalismo de los sectores que creen en la consumación de las aspiraciones vitales gracias a la obra de las máquinas y a una organización orgullosa de sí misma. Pues bien, todo esto significa una protección natural para aquellos sectores del pueblo que están cada día en la dura lucha de la vida con la necesidad y con la naturaleza. Así como la descristianización del pueblo ha llegado fatalmente lejos en los países latinos debido a la escuela laica liberal, y en Alemania debido al panteísmo popularizado y sobre todo a la crisis del protestantismo liberal, también es cierto, sin embargo, que en medio del mundo moderno,

resquebrajado por las luchas ideológicas, políticas y sociales, hay aún restos de la mentalidad cristiana. Tal vez sea éste ya el milagro que Donoso esperaba, la conservación de la mentalidad cristiana en medio del error imperante en todas partes y la sangre de los mártires derramada en nuestros días añadida a todas las anteriores persecuciones.

Especialmente importante para la filosofía política crítica es no entender mal la correspondencia de estructuras que Donoso ve entre la monarquía soberana y el teísmo, como si se tratara de una inevitable alianza política de la Iglesia a la monarquía absoluta. El mismo sostuvo incidentalmente, a pesar de eso, la dictadura del sable, para el caso de una inevitable necesidad política, evidentemente para un caso de necesidad, que corresponde por cierto esencialmente al concepto de dictadura. Los grandes filósofos políticos españoles no habían dejado ya ninguna duda, mucho antes de León XIII, sobre que la Iglesia no está ligada a una determinada forma política. Debe entenderse en la práctica con cualquier forma de gobierno, con tal que tenga legítima autoridad. Otra cuestión diferente es cuál parece el ideal estatal de la Iglesia para el caso de una *situación duradera* de

una cultura cristiana, si es algo así como una monarquía limitada por la ordenación comprensiva de todas las clases sociales, o el régimen *mixtum* de monarquía, aristocracia y democracia, conforme a la mentalidad de Santo Tomás y de Vitoria. Veremos qué comprensiva respuesta dió Donoso a esta cuestión.

Con esto llegamos ya a la segunda cuestión del estudio sobre la filosofía política de Donoso: cómo hay que valorarlo personalmente como *tipo característico de pensamiento*. Ante todo se ha de destacar a este propósito que Donoso fué un *teólogo laico* y él mismo se conceptuó como tal. Pertenece a ese grupo de geniales teólogos laicos como De Maistre, Fr. Schlegel, Baader, Görres, Kierkegaard, que sintieron profundamente todo el peligro del progresivo paganismo moderno después de la «Aufklärung» y de la Revolución francesa, del idealismo y del romanticismo, y lucharon contra él con todos los recursos de su espíritu y de su personalidad. Estaban a punto de lograr sacar la teología de las aulas y del estudio de los códices, y llevarla fuera al aire fresco de la publicidad en la lucha del espíritu. Unicamente el presentarse la cuestión social con sus tareas acuciantes y la

renovación, demasiado pegada a la historia de la Escolástica, fué lo que ocasionó el final de esta gran misión de la teología laica.

Su grandeza consiste en la fuerza con que se expone el conjunto del Cristianismo, con todo el círculo de sus problemas fundamentales, en la inmediatez de lo experimentado como importante para la vida. La filosofía política de Donoso es hasta tal punto simplemente una parte de una teología seglar, o, como nosotros preferimos hoy decir con más exactitud, de una filosofía cristiana, que resulta difícil desprenderla aisladamente del *Ensayo,* de todo el sistema de la cultura cristiana, juntamente con el sistema de los errores contrarios. Precisamente la problemática de historia del Estado y de filosofía de la cultura es ya esencial a los teólogos seglares, porque la extraen de en medio de la lucha de la vida política y social y no ven ninguna otra solución para todas las necesidades de la época que el pleno y decidido cristianismo. Así se ensancha el campo de su lucha en torno a los amenazados derechos del orden vital y social hasta llegar a la formación de un vasto cuadro de la cultura cristiana, de un ideal de cultura, al programa de la *restauración* del recto orden eclesiástico, espiritual,

estatal y social. La teología que ellos proclaman es teología de la vida, respuesta a los más candentes problemas de la época, en medio de todas las difíciles luchas en torno a la nueva configuración de toda la cultura.

La enorme ventaja de viveza y actualidad que llevan a todas las enciclopedias escolares de los teólogos especialistas, tiene ciertamente la limitación y el peligro de carecer también del fuerte bagaje instrumental de los teólogos escolares, como en una ocasión expresa el propio Donoso. Cuando, por consiguiente, se incorporaron a esta tendencia algunos geniales teólogos, Lamennais, Rosmini, Gioberti, Möhler y Günther, y aplicaron sus métodos filosófico-espirituales, pudo con facilidad hacerse sospechosa toda la tendencia para la teología de escuela, y en lugar de la fresca lucha del espíritu que siempre permanece en la brecha, se impuso la correcta, pero por eso mismo alejada de los tiempos, teología tradicional. Tampoco Donoso se vió libre de esta persecución, pero la superó victoriosamente apelando al Papa.

La esencia de esta vasta teología seglar es necesariamente un *método verdaderamente sistemático,* fundamentalmente una filosofía de la filosofía. Solamente si las piezas fun-

damentales de la doctrina cristiana pueden entenderse como un todo inviolable, si cada una de sus doctrinas puede mostrarse en indisoluble trabazón con todas las demás, se comprueba su justificación para la vida, su importancia vital. Donoso es especialmente grande en relacionar sistemáticamente todas las verdades fundamentales del cristianismo, y desarrolla toda la suntuosidad de su retórica para ensalzar esta interior trabazón y el conjunto de todas las verdades cristianas, que mutuamente se apoyan. Así se convierte su *Ensayo* en una obra clásica de la filosofía cristiana sistemática, en concreto de su segunda parte ética, que ejercerá todavía una influencia en la literatura mundial cuando tal vez la aguda problemática que ocasionó ese sistema se haya hecho menos interesante.

Pero la sistemática de la verdad clara y rigurosamente excluyente de lo accesorio proporciona también una *sistemática del error*. La lucha contra el nuevo paganismo en la política, en la doctrina de la sociedad y en la concepción del mundo provoca que se contradiga a todo el sistema de los contrarios y se muestren todas sus consecuencias. Así resulta haber sido Donoso el primero

que en cierta manera ha prestado al liberalismo y al socialismo un proyecto y una realización de sus propios sistemas. Nosotros ya hemos visto que caracteriza la íntima legalidad del error un poco demasido consecuente e incluso demasiado lisa y llanamente. Pero, no obstante, es de la mayor importancia para la historia del espíritu el que se muestren, al menos una vez, de esta manera todos los principios de la doctrina del Estado y de la sociedad en su ordenación sistemática dentro de todo el marco de la cultura, y que se les exponga en su consecuente trabazón. Mientras que las geniales producciones de los filósofos cristianos alemanes Schlegel, Baader, Görres se dirigieron predominantemente a la crítica de la concepción panteísta del mundo, Donoso estudió detalladamente los axiomas políticos y sociales del liberalismo y del socialismo, su postura ante el mal en el mundo, en la vida humana y en la sociedad, en el gobierno e incluso en la fe, su posición respecto a la libertad como autonomía del gobierno, del pueblo, de la sociedad o del particular, y respecto a la solidaridad. El genial resultado obtenido es su fórmula de correspondencia entre las posturas políticas y de concepción del mundo, la doctrina

de que los principios políticos, sociales, culturales y de concepción del mundo forman una unidad interior que tiene que contraponerse a la verdad universal del cristianismo. De su sistemática fundamentalmente polémica y dialéctica ha resultado así algo completamente nuevo, el método de la *teología política* y de la crítica ideológica, aun cuando ciertamente no aparece en él todavía distinguido con toda claridad de la crítica cultural en general.

Mediante su polémica justificación del orden cultural cristiano como un todo indivisible del recto orden político, social, espiritual y religioso, se convierte como por su propio peso en un *filósofo cristiano de la cultura*. Para él se trata ciertamente, por encima de todo, de la justificación y del mantenimiento de la fe cristiana, del reconocimiento de lo sobrenatural en la historia, de la fe en la providencia y en el poder de los milagros, en la realeza de Cristo respecto a la humanidad. Pero los métodos filosóficos para la comprensión de la relación de todos los momentos culturales, y especialmente también su ordenación jerárquica, le condujo a su magnífica descripción del ideal de la cultura cristiana. Tan acentuadamente como era un sobrena-

turalista, y así como era un hombre político atento a la actual distribución de las fuerzas, que admitía abiertamente incluso la dictadura militar como medida de necesidad, el filósofo cristiano Donoso tuvo que ensalzar, no obstante, sobre todo, el *ideal de un orden duradero* de la familia, las clases sociales, los municipios, el pueblo, el Estado y la humanidad, partiendo de la consecuencia de su pensamiento sistemático. Es *jerarquista* en cuanto crítico de la cultura y del Estado, en cuanto polémico contra todo desorden en todos los aspectos de la vida. Es sociólogo del orden jerárquico de todas las formas de comunidad y sociedad, porque para él, como hombre político y jurista, su más íntima aspiración era la posibilidad duradera de la vida de todas las comunidades.

Y precisamente en cuanto hombre político es Donoso *un crítico de las concepciones del mundo*. Debido a que reconoce con claridad la íntima dependencia entre liberalismo y panteísmo, entre socialismo y ateísmo en todas las cuestiones particulares, la postura ante el mal, ante la libertad y la solidaridad, se le convierte por eso la lucha espiritual y religiosa contra el panteísmo y el ateísmo en una empresa política. Lleva a cabo esa lucha

de una manera aristocrática, al contraponer a los sistemas contrarios el catolicismo con todo el brillo de la plenitud de su verdad y de su justicia social.

VIII. — LA DOCTRINA POLITICA DE DONOSO CORTES

Cuando Francisco de Vitoria escribía el primer sistema de la filosofía política en España, se denominaba a sí mismo un teólogo moral cuya especialidad era la filosofía política. De Donoso se podría decir, a la inversa, que es un filósofo político cuya especialidad es el sistema de la teología moral. Con el certero sentido profundo de un genial sistemático vió Donoso la concatenación de todas las doctrinas fundamentales del Cristianismo; pero también la dependencia de todos los demás sistemas políticos de unos pocos axiomas, que son la degeneración de las verdades fundamentales cristianas. El entusias-

mo de sus intuiciones sistemáticas lo arrastra a presentar un conjunto de la filosofía cristiana suntuoso de colorido, lleno de brillo retórico, de tal manera que visto desde fuera el *Ensayo* resulta una gran exposición clásica de la filosofía cristiana en su segunda parte ética.

Pero está exposición clásica de la filosofía cristiana, que el esquemático andamiaje del sistema oculta artificialmente, está claramente dispuesta siguiendo las tres cuestiones fundamentales del Estado más importantes para la época de Donoso, la cuestión de la soberanía, la de la libertad y la de la solidaridad, a las que están dedicados los tres capítulos del *Ensayo*.

El problema primero y más importante de la filosofía política es para Donoso el de la *soberanía*. Se le ha llamado decisionista, porque se dice que lo que le interesa sobre todo es la suprema decisión y el problema de quién es el que tiene el derecho a la suprema decisión. Pero en ese caso se podría llamar decisionista mucho más a De Maistre, puesto que relaciona realmente en este sentido la infalibilidad del Papa con la soberanía. Donoso depende claramente de la idea de De Maistre, pero se le debería llamar con mucha

más razón el último y más grande de los tradicionalistas, porque para él la soberanía es mucho más importante en sus afianzamientos institucionales que en su actual decisión. También para él la soberanía se relaciona con la infalibilidad. A la falsa y pretendida infalibilidad del Racionalismo, que la atribuyó sucesivamente al gobierno, al consejo de ministros, al parlamento, a la opinión pública y al pueblo soberano, hay que contraponer la suma significación vital de la infalibilidad verdadera, asegurada por Dios. No es a la razón humana a la que corresponde la infalibilidad, sino sólo a la Revelación. Mientras el socialismo y el liberalismo, puesto que los dos son racionalistas, se ven precisados siempre a desplazar de nuevo a otro sujeto la infalibilidad, y con ello la soberanía y la omnipotencia estatal, conforme al sistema católico permanece siempre solamente en la Iglesia como la comunidad indefectible de la naturaleza humana reparada y sana, y consiguientemente en todo el orden jerárquico de todas las formas sociales naturales de las instituciones.

Con entusiasmo ensalza Donoso la Constitución de la comunidad sobrenatural de vida de toda la humanidad, la *Iglesia*. Ella es la

grandiosa unidad en la variedad, el régimen *mixtum* resultante de una monarquía electiva, con la consagración por parte de Dios de una aristocracia del senado de la Iglesia y de una democracia de reyes-sacerdotes de igual rango en el clero; en ella los príncipes y pueblos cristianos pueden ya formar su liga pacífica de naciones. Pero lo decisivo para un orden estable de la humanidad es la libre existencia de todas sus estructuras naturales coordinada y subordinamente, *una jerárquica ordenación de estructuras* de todas las formas sociales. El ideal cultural de la humanidad es el sistema de subordinación de todas sus partes, libres y respectivamente responsables. Su afianzamiento institucional es de una necesidad vital. Donoso no separa en absoluto el ideal de la vida real, porque sólo en la observancia de aquél ve la garantía de la salvación y del bien común de toda la humanidad y asimismo también la única garantía para la libertad personal. La infalibilidad reside en lo institucional, en todo el sistema social católico como orden revelado de la vida humana. Precisamente porque la naturaleza humana estaba herida en su razón y en su voluntad por causa de su mal uso de la libertad, el pecado, pudo luego de

su restauración y liberación por Cristo encontrar una forma de existencia pacífica duradera en lugar de la lucha incesante de naciones y de imperios del mundo antiguo. La soberanía en cuanto parte del orden humano infalible no reside en la monarquía absoluta, a la que corresponde aquella según la construcción de los errores políticos en Donoso. No es el Estado en particular, un gobierno aislado, el que tiene la garantía de la infalibilidad y de la omnipotencia estatal, sino que la consigue sólo mediante su inserción en todo el sistema social en su integridad. Participa solamente de la indefectibilidad de la soberanía de todo el sistema jerárquico. La soberanía estatal se convierte, por consiguiente, en autoridad meramente derivada, de la misma manera que corresponde ésta a todos los grupos sociales en el conjunto cultural, a la familia, que debe constituirse a imitación de la Santísima Trinidad; a las profesiones, que tienen sus tareas especiales que cumplir en libre autoadministración, las artes de la paz y de la industria de guerra, del derecho y de la industria. «Todas estas diferentes unidades constituyen la unidad municipal... De la variedad de los municipios se forma la unidad nacional, la

cual a su vez se simboliza en un trono y se personifica en un rey. Sobre todas estas magníficas asociaciones está la de todas las naciones católicas con sus príncipes cristianos, fraternalmente agrupados en el seno de la Iglesia. Esta perfectísima y suprema asociación es unidad en su cabeza y variedad en sus miembros.» (En la edición de D. J. M. Ortí y Lara, Madrid, 1903, I, págs. 51-52.)

Esta exterior ordenación jerárquica de los diversos estratos es la única garantía de la estabilidad de todas las instituciones sociales, por medio de un verdadero equilibrio de libertad y responsabilidad, de autoridad y autonomía. Donoso continúa siendo tan tradicionalista, a pesar de todas sus profecías de una futura lucha decisiva, que ve la principal seguridad en una especie de consistencia vegetativa de todas las estructuras en su propio ser desarrollado, en su «continuar en su sitio». Es contrario a todo recetario político, sobre todo a la manía administrativista exagerada hasta el extremo por los comunistas, porque todos los intentos de elaborar un equilibrio artificial de las fuerzas y de las competencias están condenados al fracaso, una vez que esté perturbado el orden

natural por la negación incluso de uno solo de los momentos de todo ese orden.

No disponemos de espacio para entrar en el aspecto íntimo, místico, de la doctrina jerárquica de la sociedad de Donoso; tal vez pueda bastar una indicación: la restauración de la naturaleza sana en la sociedad cristiana corre paralela con la *restauración de la propia personalidad,* la ordenación de la voluntad sobre los instintos y las pasiones, de la razón sobre la voluntad, en resumen, con la perfección del hombre redimido en el amor. Como San Agustín en su *Ciudad de Dios* contrapone el reino del amor y el reino del egoísmo, así también para Donoso la perfección de todo el orden vital consiste en el amor de Dios y del prójimo, mientras que el despotismo de la razón y del egoísmo provoca todos los errores en la vida política y social.

El argumento de Donoso a favor de la inviolablemente necesaria integridad y soberanía de todo el orden social es un argumento polémico. Al señalar las tremendas consecuencias que trae consigo la sustracción, incluso de una sola instancia, del edificio jerárquico del orden, se opone al mismo tiempo a las falsas determinaciones de la soberanía. El vicio de origen de todas las falsas concep-

ciones modernas del Estado se lo produce el Racionalismo. Este rechaza el dogma del pecado original y de la debilitación de la naturaleza humana y llega así a su falsa concepción de la soberanía. La seguridad en sí misma y la autonomía inapelable de la razón humana llega a negar que la Revelación sea necesaria, ya que se tiene a sí misma por infalible. Los filósofos, dice Donoso, y la fe ilimitada en la ciencia tienen la opinión de que la verdad puede ser descubierta infaliblemente por la razón humana por la vía de la discusión. Lo que se quiere por eso es encontrar la opinión pública, que mediante la discusión de los pros y los contras, mediante la consideración de todos los puntos de vista pretende llegar a un equilibrio.

Al atacar la opinión pública la soberanía de la monarquía absoluta, que estaba engastada en el orden jerárquico de las esferas de todos los grupos sociales, y por ello en parte en la indefectibilidad del orden revelado, pasaron a ocupar el puesto de la monarquía la responsabilidad ministerial y el parlamento. Se le negó la infalibilidad al gobierno y se atribuyó al parlamento. Así nace la idea de una *monarquía constitucional* en el liberalismo, el sistema de equilibrio

artificial del «juste milieu», si es que se puede pensar sólo políticamente y se quiere solucionar todas las cuestiones en un orden meramente político. Pero tras los filósofos y los parlamentarios hacen su aparición las masas electoras, que tienen que reclamar para ellas la infalibilidad, y la soberanía se traslada a la *democracia liberal.* El lugar de la soberanía estatal lo ha ocupado ya con esto la soberanía popular. Así tiene que suceder, por último, que el lugar del Estado lo ocupe la *sociedad misma,* la anarquía política y el despotismo social. La dialéctica de la usurpación humana de la infalibilidad tiene que conducir necesariamente a la destrucción de toda soberanía.

Conmovedoramente dibuja Donoso el lado interior de esta exterior decadencia de la cultura. El usurpado poder absoluto de la razón sufre la consecuencia inherente a su delito, incurre en la *capacidad de extravío por el absurdo.* Este es el mundo en lucha contra Cristo, el paganismo de la caída razón contra la verdad. «Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible. La verdad tiene en sí los títulos de su soberanía y no

pide venia para imponer su yugo, mientras que el hombre, desde que se rebeló contra su Dios, no consiente otra soberanía sino la suya propia, si no le piden antes su consentimiento y su venia. Por eso cuando la verdad se pone delante de sus ojos, luego al punto comienza por negarla; y negarla es afirmarse a sí propio en calidad de soberano independiente. Si no puede negarla, entra en combate con ella, y combatiéndola combate por su soberanía. Si la vence la crucifica, si es vencido huye; huyendo cree huir de su servidumbre, y crucificándola cree crucificar a su tirano. Por el contrario, entre la razón humana y lo absurdo hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo; el pecado los ha unido con el vínculo de un indisoluble matrimonio. Lo absurdo triunfa del hombre, cabalmente porque está desnudo de todo derecho anterior y superior a la razón humana. El hombre lo acepta, cabalmente porque viene desnudo, porque careciendo de derecho no tiene pretensiones; su voluntad le acepta porque es hijo de su entendimiento, y el entendimiento se complace en él porque es su propio hijo, su propio verbo; porque es testimonio vivo de su potencia creadora: en el acto de su creación el hombre es a manera

de Dios, y se llama Dios a sí propio... ¿Qué importa que el otro sea el Dios de la verdad, si él es el Dios de lo absurdo? Por lo menos será independiente a manera de Dios». (En la edición de D. J. M. Ortí y Lara, Madrid, 1903, I, págs. 74-75.)

Desde esta intuición de la decadencia de la cultura llega Donoso a su grandiosa *fórmula de correspondencia entre los sistemas de gobierno y los sistemas teológicos*. Ya hemos visto en el capítulo anterior desde el punto de vista de la crítica de la cultura cómo se deriva de su pesimista filosofía de la historia. Una detallada exposición crítica de su contenido de verdad caería ciertamente fuera de los límites de estos estudios. Pero se puede afirmar con facilidad la importancia que Donoso le atribuye. Ella es la que pone de manifiesto toda la seriedad de los errores en la teoría política. Sólo cuando se puede mostrar que la soberanía popular lleva como última consecuencia al ateísmo se hace claramente evidente la peligrosidad del error pequeño en sus comienzos, que a algunos pudiera parecer una simple sutileza jurídica. Sólo cuando se puede mostrar que todo el edificio del orden social se derrumba en su conjunto al quitar, aunque no sea más que en la teoría,

una sola piedra fundamental del sistema del orden jerárquico, se reconoce a la filosofía política en su elevada función social de ser intérprete y nuncio de las inviolables necesidades de la vida.

En Donoso aparece la fórmula como una genial intuición. No hay espacio en su *Ensayo* para demostrar las precisas relaciones filosófico-culturales por las que del error en la teoría política tiene que resultar también como última consecuencia un error teológico. Contempla únicamente la asombrosa correspondencia y sabe, que íntimamente encadenadas se relacionan entre sí las doctrinas del sistema católico y sus tesis del orden social, y atribuye de antemano también al liberalismo y al socialismo una consecuencia que entretanto se ha realizado realmente con toda claridad. Ciertamente no le hubiera bastado—no conociendo todavía los métodos más precisos de la crítica ideológica—la correspondencia solamente entre la doctrina de la soberanía y la teología, para un ataque frontal contra el liberalismo y el socialismo, si no se repitieran semejantes correspondencias en el problema de la libertad y del mal y en el de la solidaridad.

Se podría reducir la doctrina de la sobe-

ranía de Donoso a este principio paradójico: Sólo hay soberanía estatal y seguridad en lo social, si primeramente se admite la debilitación de la naturaleza humana por el pecado original. Naturalmente, no se refiere con esto a la supervaloración protestante de la culpa original o a la necesidad únicamente en el estado de naturaleza caída de una suprema autoridad. Piensa en la antigua paradoja agustiniana de la «felix culpa», que precisamente el pecado original y la debilitación de la naturaleza humana han traído la Redención y la comunidad indefectible de la naturaleza reparada, la Iglesia, con el renovado orden social jerárquico.

Se podría igualmente reducir la *doctrina de la libertad* de Donoso a un solo enunciado paradójico: Hay solamente verdadera libertad en lo político y en lo social, si se reconoce la incapacidad propia del hombre para una plena libertad. También en el capítulo segundo de su *Ensayo* desarrolla primero Donoso los dogmas fundamentales de la libertad y del mal antes de exponer la doctrina política católica sobre la libertad en contraposición a la liberal y socialista, para justificar entonces también polémicamente su doctrina como la única acertada.

Es decisivo para la construcción de cualquier doctrina política a quién se atribuya el *mal*, si al individuo, al Estado con una determinada forma de gobierno o a la sociedad de una determinada época. Unicamente si es el individuo el que queda responsable con respecto al mal es posible una explicación suficiente del orden y del desorden social.

Para comprender esto es preciso saber de antemano qué es la libertad exactamente. Con insuperable brevedad lo expresa Donoso: La libertad no es el poder de elegir, sino de querer. Se refiere con ello a la distinción agustiniana entre la voluntad meramente libre para elegir y la voluntad liberada de nuevo para un querer perseverante. La libertad de elegir no la pierde el hombre nunca, ni en el estado de naturaleza caída; en cambio, sí que ha perdido la libertad para un buen querer perseverante, para el recto querer, en virtud del pecado original. El pecado original fué una rebelión contra Dios, y consiguientemente, como castigo, se sublevó en el hombre la propia voluntad contra la razón y la carne contra la propia voluntad. De ahí procede la perturbación de la naturaleza humana sana, creada en la perfección, de la que sólo le ha quedado la libertad de elegir en-

tre el bien y el mal, el inquieto cernerse entre el cielo y el infierno. La inclinación hacia el error, la facilidad para extraviarse, el pecado y los castigos del pecado, el dolor y la muerte, y el caos de este mundo, tanto en la naturaleza como especialmente en el orden social, son las consecuencias de esta rebelión contra Dios.

En virtud de la negación de este grupo de dogmas íntimamente ligados adquiere el *liberalismo* su peligrosidad. Ya en el terreno de la Etica defiende el Racionalismo una usurpada soberanía y una pretendida perfección. Ahora bien, esto significa: el hombre es bueno, únicamente las instituciones de la humanidad son las malas. Con ello el liberalismo ocupa de nuevo para Donoso una significativa posición intermedia y de transición, que tiene que convertirlo en una mera forma de transición. Con su supervaloración de las formas de gobierno, con su unilateral forma de pensamiento político declara: Sólo el gobierno legítimo es bueno, el ilegítimo es malo. En el mundo mismo no hay mal. La soberanía constitutiva de Dios ha establecido, según el deísmo, inviolablemente las leyes de la naturaleza. Pero en la humanidad existe el mal porque todavía no han tomado en todas par-

tes el gobierno los filósofos como los maestros de la razón humana. Mala es únicamente la ilegítima monarquía o la socialista soberanía de las masas. El mal reside sólo en las instituciones políticas *pasadas*, el bien para él reside ya en el presente, porque el liberalismo es la ideología de una clase que ha llegado, no de una que está por llegar y que, por tanto, coloca el bien en el futuro.

Aparte de esta simple distinción entre clase dominante y clase por llegar, Donoso esclarece también la ideología del *Socialismo* en sus rasgos esenciales. El socialismo no piensa política, sino socialmente. La cuestión social tiene para él la primacía, y, por consiguiente, ello significa a este propósito: La sociedad está enferma, pero la naturaleza humana está sana. Naturalmente, el mal es sólo de la existente sociedad del liberalismo, y el bien es la propia sociedad del futuro del socialismo. Por consiguiente, mientras el liberalismo pone la fuerza liberadora para el bien y, como consecuencia, la garantía de la libertad en las propias instituciones políticas, en la Constitución, el parlamento, la discusión y la opinión pública, el socialismo tiene que poner la fuerza liberadora en el individuo. Así llega inmediatamente a la

anarquía, a la impugnación de todo lo político. La redención procede del hombre, el mal reside en la sociedad existente.

Puesto que para el socialismo el Dios del deísmo no es más que la legitimación de las falsas formas de gobierno liberales de la clase propietaria, tiene que considerar a este mismo Dios como el mal, como su enemigo. El racionalismo niega la necesidad de la Revelación; el republicanismo político la necesidad de la gracia; el anarquismo socialista tiene que negar el orden de la Providencia en general y convertirse en ateísmo. No hay para él ningún pecado ni castigo del pecado, ninguna contradicción entre espíritu y carne, no existe más que la soberanía constitutiva del pueblo en cuanto compuesto de individuos buenos, que ha de traer la plena liberación y redención de la humanidad de las malas formas de gobierno y de las malas formas sociales.

Ya con esto sólo se ha llegado a la atomización de la política y de la vida social, a la deformación de la sociedad, que inevitablemente tiene que transformarse en el comunismo despótico.

Para la plena comprensión de la doctrina política cristiana y de las demás sólo falta

ahora un elemento, su postura ante la solidaridad. A su discusión está dedicado el capítulo final del *Ensayo*, el más brillante de este esplendoroso libro. Es a la vez el más importante para nosotros, porque en él Donoso ya no tiene en cuenta solamente el contradictorio socialismo de transición del anarquista Proudhon, sino que combate ya *el manifiesto comunista.*

De nuevo comienza con una descripción excelente y expresiva de la relación de un grupo de doctrinas cristianas, que sólo en su conjunto hacen comprensible el concepto pleno de la solidaridad. Se trata de la desgracia heredada de la culpa original, que se manifiesta en la rebelde depravación de la naturaleza humana. Esta desgracia de toda la especie tiene que ser entendida como castigo, si no se quiere que carezca de sentido, y el dolor, el sufrimiento y la muerte tienen que ser aceptados libremente como medios de purificación, si se quiere hacer personalmente eficaz la fuerza transformadora del sufrimiento.

El misterio de que el primer pecado se convierta en pecado *original* de toda la especie se deriva del primer padre como padre del género humano y de nuestra relación con su

esencia como la esencia de la especie. Adán era individuo y colectividad al mismo tiempo, en él la especie era uno. Todos podemos decir que somos Adán, porque tenemos más de Adán, la esencia, que de nuestros padres, de los que únicamente procede la individualidad. La trasmisión está en la sangre, ya que la carne rebelde tiene que sufrir el dolor y la muerte.

Hay, por tanto, una unidad sustancial de la especie humana en virtud de la esencia humana, que en todos es la misma. De aquí resulta a su vez una doble responsabilidad, una personal por el pecado propio y una común con respecto a la especie, y precisamente *esta responsabilidad común es la solidaridad.*

La solidaridad fué supervalorada en la antigüedad con la teoría de que la sangre y el espíritu procedían de la herencia. Todo orden social que tiene en cuenta la ascendencia es aristocrático. Pero si se hace derivar de la herencia incluso el espíritu resulta entonces una exagerada concepción aristocrática del Estado, que necesariamente convierte a todos aquellos que no pertenecen a la nación en el doble sentido de la sangre y del espíritu en esclavos por naturaleza. De aquí la división de la sociedad antigua en libres y esclavos y

la incesante lucha de las naciones entre sí a causa de la plena desigualdad de los grupos. Faltaba la gradación de la solidaridad y sobre todo su limitación por la solidaridad de toda la humanidad.

En la sociedad moderna se niega, a la inversa, la solidaridad de los distintos grupos sociales, hasta el punto de no quedar más que la solidaridad, francamente increíble en absoluto, de la humanidad. El *liberalismo* niega en primer lugar la significación común y la existencia de la aristocracia de sangre, y con ello inmediatamente la de la familia en general; niega la solidaridad religiosa y la de las naciones en la humanidad y formula así el principio, característico para Donoso por su absoluto egoísmo, de la no intervención. Para el liberalismo existe solamente todavía la solidaridad de la nación, y junto a ella la del dinero, la más baja, la mera comunidad de intereses de los propietarios. Se engaña el liberalismo al creer, no obstante, que puede mantener el equilibrio entre los grupos. Lo que no se puede conservar en sí mismo no se puede conservar en equilibrio. Cuando no se deja una cosa en el lugar en que Dios la ha puesto, no se puede construir un equilibrio artificial en lugar del natural jerárquicamen-

te fundado. Precisamente Dios ha prohibido al hombre, y únicamente en este caso habrá buen gobierno, entrometerse en el orden natural de los grupos.

El socialismo y el *comunismo* sacan también en este punto las últimas consecuencias de los términos medios del liberalismo, acaban incluso con la solidaridad de la nación y de la propiedad. El pueblo no se ha librado, en definitiva, de la aristocracia de la sangre para caer en las manos de los explotadores burgueses. Cuando no se concibe ya la propiedad correctamente como propiedad familiar, puesto que la familia continúa aunque un miembro desaparezca, entonces ya no se para tampoco ante el censo electoral, que pretende establecer una diferencia entre los votos atendiendo a la propiedad. Si se declara al Estado o a la sociedad único propietario, entonces no puede naturalmente el individuo, que ya no está protegido por el poder intermedio de los grupos, mantener la competencia con el Estado, y el empobrecimiento de las naciones es inevitable. Y entonces se trueca la doctrina liberal y anárquica de la sociedad, de la igualdad general, en el despotismo comunista, que mediante

la plena destrucción de la solidaridad de las naciones se ha de convertir en un despotismo mundial.

Así como el liberalismo ha sacrificado la sociedad al individuo, así el comunismo sacrifica el individuo a la sociedad. Aun cuando la única solidaridad que ahora queda es la más inverosímil de todas, como toda la historia enseña con amarga ironía, la solidaridad de la humanidad, en la que ya no cabe solidaridad de hermanos de sangre, sino sólo de hermanos extraños, sin embargo, también ella a su vez será sublimada, como lo fué la nación en la antigüedad, a la categoría de una unidad total, absorbente y concretamente individual. La sociedad es el único ser autónomo, un ser colectivo, puesto que es el instinto de las masas frente a los errores de los filósofos el que posee la infabilidad y, consiguientemente, la omnipotencia.

En el lugar del catolicismo, que, a pesar de la unidad de toda la especie humana en cuanto a su esencia, hacía, sin embargo, descansar la solidaridad en la persona individual, se ha instaurado un «depravado catolicismo». El orden social cristiano logra desarrollar toda su fuerza en el perfeccionamiento de la solidaridad, gracias a la doctrina del *Sacrificio*

y de la *Redención*. Esta es la clave para el pecado original y para la Encarnación. El punto culminante de su filosofía de la cultura y de su filosofía cristiana lo alcanza Donoso en los dos últimos capítulos de su *Ensayo*, cuya doctrina de la Redención la podrá colocar la teología del futuro, que también habrá de hacer justicia a la teología de los seglares, al lado de la doctrina de la satisfacción de San Anselmo. Por si pudiera quedar todavía alguna duda, a pesar de San Anselmo y de Nicolás de Cusa, sobre si la Redención es *sólo* objeto de la Revelación y de la fe o *también* un tema de la filosofía cristiana, ésta desaparece con Donoso, gracias a la admirable profundidad de su doctrina de la Redención. La razón humana, según él, el pesimista que no supervalora por cierto la razón humana, es auténticamente incapaz para descubrir las verdades cristianas, pero admirablemente apropiada para esclarecer con sus propios medios estas verdades.

A la solidaridad pertenecen, aparte de la viva unidad esencial del género humano y de la responsabilidad común, sobre todo los conceptos de la *aplicabilidad* y verdadera aplicación de los méritos y el de *sustitución*. El pensamiento de la sustitución comporta a su

vez el del sacrificio expiatorio por el derramamiento de sangre, que está difundido en todas partes en la humanidad y que revela precisamente en los sacrificios humanos toda la profundidad de la conciencia de pecado, de la aplicabilidad y del sufrimiento sustitutivo. El fatal error consistía únicamente en creer que pudiera haber un hombre tan puro y perfecto que pudiera ofrecer reparación. Si la esencia del pecado es el libre apartamiento de Dios, el único sentido posible de la restauración, incluso de toda la historia humana, es la reunificación del hombre con Dios. De la misma manera que en el hombre están ya unidas naturaleza e historia, así tienen que unirse también a su vez para la perfección de la humanidad la naturaleza humana con la misma divinidad en la Encarnación de Cristo. Esto es al mismo tiempo la revelación del amor perfecto e infinito, la perfección de toda la creación como la obra de Dios manifestándose al exterior, y la perfección de la revelación del amor de Dios en la comunidad por medio de la solidaridad libremente asumida con la humanidad paciente y pecadora. El anuncio del Redentor y la esperanza del advenimiento del Mesías es la más profunda

significación de toda la vida humana. Cristo es vencedor y rey precisamente por la muerte en la cruz.

Por la Encarnación y la Redención se ha restaurado el título de nobleza de toda la humanidad y la dignidad humana, la más grandiosa paradoja del género humano. Siguiendo la ley de la personalización, que atribuye a cada pueblo sus grandes representantes, Cristo es el ideal y la realidad de la existencia humana perfecta. ¡Con El se ha creado un nuevo tipo de héroe! A imitación de Cristo surgen los santos, cuyo paradójico heroísmo empieza precisamente con una abierta renuncia a sus propias fuerzas, pero que gracias a su Modelo se convierten a su vez en ejemplares para la virtud del nivel medio de hombres y para la conciencia práctica de las masas. «Por eso se observa que no hay pueblo ninguno que no tenga buen sentido, siendo católico, ni gentil que tenga lo que se llama el buen sentido, es decir, aquella sana razón que ve cada cosa como es en sí y en su propio lugar, con una simple mirada... Sin el catolicismo no hay buen sentido en los menores, ni virtud en los medianos,

ni santidad en los eminentes.» (En la edición de D. J. M. Ortí y Lara, Madrid, 1903, I, páginas 350-351).

Así culmina esta filosofía política en una última jerarquía práctica. Pero por encima de todo está la única e infinita fuerza, que es la lógica de todo el orden social-jerárquico, la Omnipotencia y la Providencia de Dios.

EPILOGO

Es siempre difícil expresar con palabras o reducir a una breve fórmula la esencia de la mentalidad de un pueblo. No obstante, los símbolos son la mejor manera de lograrlo. Se ha señalado ya con frecuecia la sorprendente yuxtaposición del más fuerte realismo con la más elevada mística en la pintura española, p. ej., en ese lego cocinero de Murillo suspendido en éxtasis. ¡Junto al aldeano naturalismo de Sancho Panza está el imperturbable idealismo de Don Quijote, delineados por el mismo escritor! Al lado de la implacable caracterología de las dotes naturales en Huarte está al mismo tiempo la mística

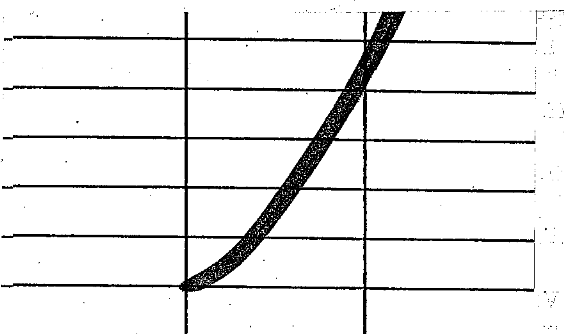
autobiografía de Santa Teresa. Ahora nos encontramos en la filosofía política española la misma paradoja. Nosotros la hemos seguido desde el descubrimiento de América, pasando por la época de las guerras de religión y el absolutismo maquiavelista y antimaquiavelista hasta Donoso Cortés, y en todas partes lo más destacado en su contraposición es: al lado del inexorable realismo e incluso pesimismo en la consideración de la naturaleza humana, el ímpetu para la más alta especulación. La misma incorruptible mirada a este lado y al otro de la realidad. Así, pues, si estas virtudes varoniles, el sentido práctico y la fe imperturbable son la esencia más íntima del espíritu español, como nos revelan estos distintos símbolos, es de esperar con toda seguridad que este viril pueblo se encuentre de nuevo a sí mismo para continuar su gran tradición: hispanidad y cristiandad.

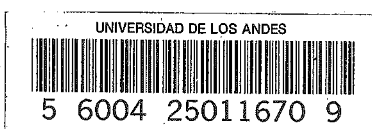
INDICE

FECHA DE VENCIMIENTO

[illegible] dad de [illegible] Andes

[illegible]ario: 2[illegible]1210271
[illegible] de usuario: PEREZ ZAPATA SANTIAGO
[illegible]ocumento: 55C0425C116709
T[illegible] filosofía cristiana del estado en España
[illegible] 261.7 D256 Z265
[illegible] préstamo: 26 de agosto de 2016 19:05
[illegible] vencimiento: 26 de septiembre de 2016 23:59





4250116709

LA FILOSOFIA CRISTIANA D
EL ESTADO EN ESPAΣNA

CA
261.7
D256
Z265
e. 2

